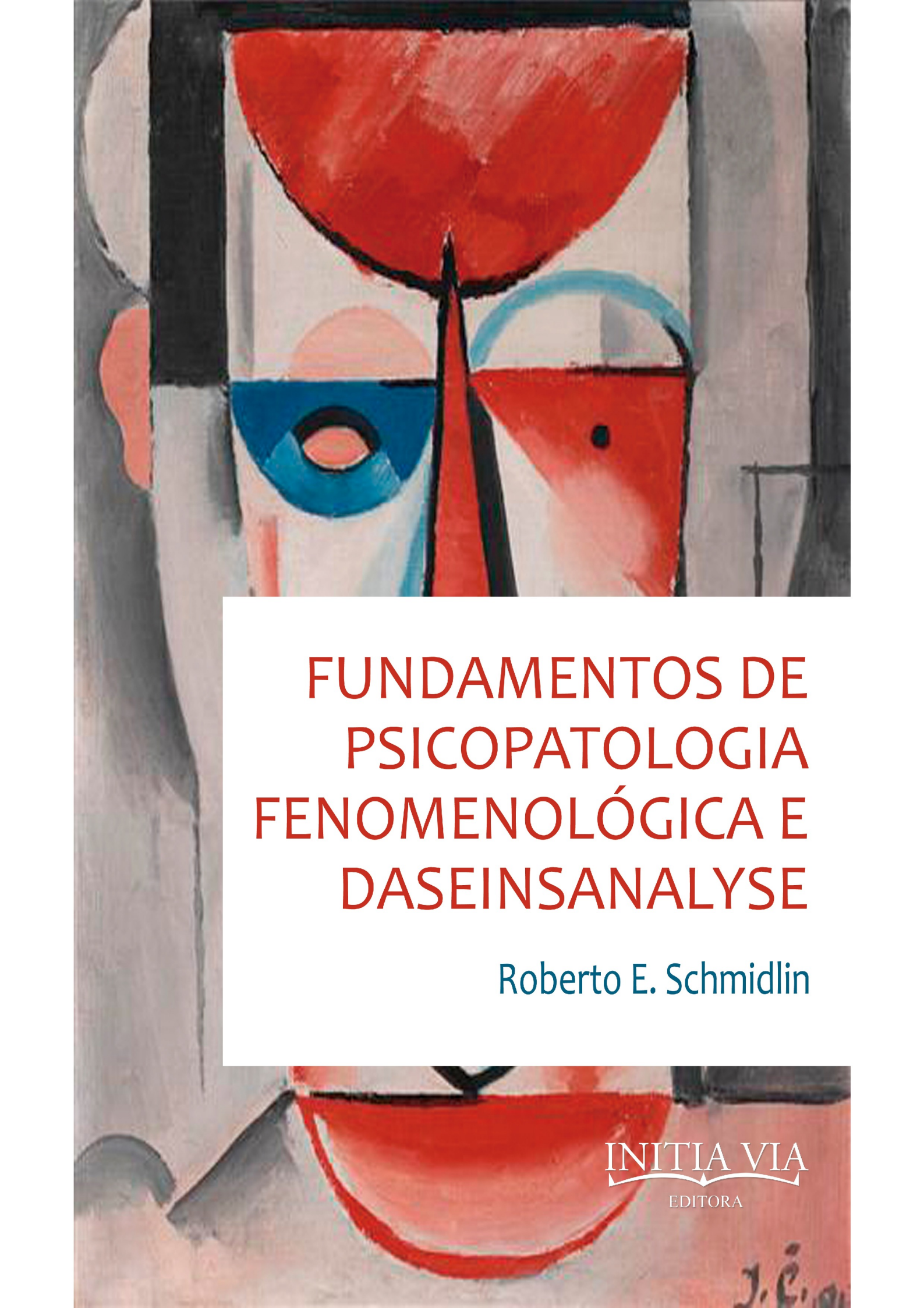


An abstract painting of a face, likely by Piet Mondrian. The face is composed of large, bold, geometric shapes in red, blue, and white, set against a background of grey and black. The eyes are represented by a blue circle with a red center and a red circle with a blue center. The nose is a red triangle. The mouth is a red semi-circle. The overall style is minimalist and expressive.

FUNDAMENTOS DE PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA E DASEINSANALYSE

Roberto E. Schmidlin

INITIA VIA
EDITORIA



Roberto Ernesto Schmidlin

**FUNDAMENTOS DE PSICOPATOLOGIA
FENOMENOLÓGICA E DASEINSANALYSE**

INITIA VIA

EDITORA

Belo Horizonte

2018

FUNDAMENTOS DE PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA E DASEINSANALYSE

Roberto Ernesto Schmidlin

1ª edição impressa e digital (2018)

Copyright © desta edição [2018] Initia Via Editora Ltda.
Rua dos Timbiras, nº 2250 – sl. 103, Lourdes
Belo Horizonte, MG - CEP 30140-061
www.initiavia.com

Editora-Chefe: Isolda Lins Ribeiro
Revisão: Magda Silva
Projeto gráfico, diagramação e capa: Brenda Batista
Imagem da capa: Tvorba Josefa Čapka (1913),
por Josef Čapek (1887 - 1945)

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. Proibida a reprodução total ou parcial deste livro ou de quaisquer umas de suas partes, por qualquer meio ou processo, sem a prévia autorização do Editor. A violação dos direitos autorais é punível como crime e passível de indenizações diversas.

Schmidlin, Roberto Ernesto.

S348f

Fundamentos de psicopatologia fenomenológica e daseinsanalyse
/ Roberto Ernesto Schmidlin - Belo Horizonte: Initia Via, 2018.

300 p.

ISBN 978-85-9547-017-0 [Impresso]

ISBN 978-85-9547-018-7 [Digital]

1. Psicologia 2. Psicopatologia 3. Daseinsanalyse I. Título

CDU 159.97

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária:
Geyse Maria Almeida Costa de Carvalho CRB 11/973

Agradecimentos

Aos alunos de meus cursos de psicopatologia, que foram os primeiros destinatários destes resumos de aula, agora transformados em livro.

À minha amiga Maria Angélica Cordeiro, que me animou a ministrar os cursos.

Ao Professor Maurício Viotti Daker, que me animou a publicar estes resumos na forma de livro e que com o seu incentivo aos meus cursos, oferecidos pela FUNDEP-UFMG, me ajudou a tornar realidade este projeto, e que reviu o texto original, particularmente a introdução.

Sumário

Agradecimentos	3
Prefácio	7
Introdução	9
Unidade I – Fundamentos Filosóficos: da Metafísica Cartesiana à Fenomenologia Transcendental, da Epistemologia Naturalista à Gnoseologia Compreensiva.	13
1. Por que Fenomenologia? Revendo Descartes	13
2. Vico ou a crítica revolucionária de um conservador	27
3. Uma nova epistemologia	30
4. A ruptura com a ontologia dicotomizante de Descartes	32
5. Nietzsche, o profeta do libertarismo burguês	40
6. Dilthey, a busca por uma epistemologia das Ciências Humanas	46
7. Bergson, o melhor dos vitalistas	60
8. O problema epistemológico da Psiquiatria	63
9. Husserl e o Projeto de Refundação Absoluta do Saber e da Ciência	71
10. Panorama geral das contribuições da Fenomenologia, Antropologia Filosófica e Filosofia Existencial para a Psiquiatria	90
Unidade II – Psicopatologia Fenomenológica Descritiva: <i>Páthos</i> como Sentido Intuído	107
1. O precoce Jaspers e sua apropriação do método fenomenológico	107
2. Metodologia	135
Unidade III – Psicopatologia Genética: a busca de uma compreensão para além do atual	167
1. Minkowski, Pioneiro da Psicopatologia Genética	167
2. Um caso exemplar de fobia	178
3. O mundo do obsessivo	188
4. Estesiologia e alucinações	205
5. Reformulando o conceito de delírio	214
6. Resumo (parcial) de Delírio, de Ludwig Binswanger	217

Unidade IV – Psicopatologia Fenomenológica Categorical ou Psiquiatria Antropológica: a busca de compreensão pelas categorias definitórias do ser do homem	232
1. As categorias antropológicas fundamentais	232
2. Corporalidade e loucura	241
3. A inconfessada influência fenomenológica e antropológica de Gisela Pankow	246
Unidade V – Análise Existencial e a compreensão do paciente a partir de suas possibilidades humanas: a Ontologia Existencial de Heidegger ou uma Fenomenologia da Existência	255
1. Da Analítica da Existência à Análise Existencial	272
2. A exaltação como modo de ser no mundo	284
3. Uma Incursão pelo problema da neurose	287
Bibliografia referenciada	295
Bibliografia geral	298

Prefácio

Iniciado o século XXI, o veio empírico-objetivo associado aos avanços tecnológicos se multiplicava na psiquiatria e nos fez enxergar a necessidade de promover, em nossa residência de psiquiatria no HC-UFG, aspectos conceituais tão caros à especialidade e íntimos à sua própria identidade. Compartilhávamos a noção de que os avanços científicos *hard*, embora igualmente caros à especialidade, requeriam o complemento de abordagem reflexiva com imersões nas ciências humanas. Inseríamos-nos em movimento que tem sido comparado ao trabalho de Jaspers ante os avanços científicos de índole positivista de sua época. Foi assim que convidamos Roberto Schmidlin para nos ministrar, naqueles anos, seu curso de psicopatologia de rico matiz filosófico, que se mostrou muito proveitoso para a formação dos residentes.

Hoje, aquela mundividência (*Weltanschauung*) tecnológico-empírico-objetiva é cada vez mais enaltecida e atraente no meio acadêmico, e vem sufocando o veio humanista inerente à psiquiatria e indispensável em medicina geral. Lembremo-nos do balanço pendular ao longo da história da psiquiatria entre organogênese e psicogênese, sem que se pudesse definir plenamente para um lado ou para outro, pois isso significaria seu fim: o famoso dilema psiquiátrico. A psiquiatria está em algum lugar ali no meio. Hoje é novamente favorecida a organogênese e predomina nas universidades uma psiquiatria *stricto sensu*, em tal medida que por vezes nos faz pensar em uma antipsiquiatria ao avesso. Mas, como mencionado, acreditamos que os aspectos psicossociais e humanos devam também avançar para a completude da abordagem da psicopatologia, da mente e do homem. Assim é que persistimos com o curso na Faculdade de Medicina da UFG, desdobrado em “Medicina e filosofia: discutindo e compreendendo o humano” e “Psicopatologia fenomenológica e análise existencial”, relacionados a nosso Grupo de Investigação em Psicopatologia Conceitual.

As lições que Schmidlin nos brinda em seu livro vêm sendo elaboradas ao longo de seus tantos cursos e contatos com alunos diversos, e em décadas de aprofundados estudos, desde seu mestrado com o professor de

filosofia José de Anchieta, de quem me lembro frequentando ativamente os antigos congressos mineiros de psiquiatria. Embora utilize em seus cursos e livro vasta bibliografia em espanhol, o autor é fluente no idioma alemão e certamente soube aproveitar disso em sua imersão na filosofia e psicopatologia continental europeia.

O resgate desses conhecimentos é necessário e útil em muitos aspectos. Muito do que compõe a mente não é derivável apenas do biológico e abordável nos moldes das ciências naturais: a história, a cultura, a linguagem, a intersubjetividade. Nada disso se encontra ali nos neurônios, assim como muito da psicopatologia também não. Temos a oportunidade, com Schmidlin, de apreciar concepções valiosas e refinadas sobre essas questões. E daí descortinar novas perspectivas, conceituais ou que possam ser investigadas empiricamente.

Maurício Viotti Daker

Ex-professor e chefe do Departamento de Saúde Mental da
Faculdade de Medicina -UFMG
Doutor em Medicina/Psiquiatria pela Universidade de
Heidelberg, Alemanha - CAPES/DAAD
Postgraduate award em Filosofia da Mente e Saúde Mental
pela Universidade de Warwick, Inglaterra.

Introdução

Tornou-se lugar comum, nas últimas décadas, tratar o sofrimento psíquico como se puramente causado por disfunções orgânicas a serem corrigidas bioquimicamente, sem uma conexão de sentido histórico-cultural. Tal visão está constantemente na imprensa escrita e televisiva, por meio de artigos e entrevistas. Nos países desenvolvidos e mesmo no Brasil, 30% da população usam regularmente medicamentos contra depressão, ansiedade, angústia, variações de humor e insônia. O sofrimento psíquico foi reduzido à disfunção do corpo. Esquece-se cada vez mais a relação do sofrimento mental com as situações de vida, com os desarranjos sociais, com a dimensão significativa do ente humano, agravando-se, nessa medida, a alienação do sofredor em relação ao seu próprio sofrimento. Os pacientes se dirigem a médicos e psiquiatras reduzidos a debeladores de sintomas, para que eles os livrem desse sofrimento, como se se tratasse de algo estranho às suas vidas, às suas realidades próprias, a seus mundos, a suas pessoas. Como se houvesse um ser saudável que fosse afetado de fora por uma doença, como se o sofrimento nada tivesse que ver com as pessoas, com o ser-próprio. A psiquiatria, assim, se torna uma espécie de ortopedia mental. O paciente não demanda ao médico que o ajude a enfrentar o sofrimento, a vencê-lo, a resolver seus conflitos, a entender sua relação com o mundo ou mesmo sua resposta a ele, mas que extirpe de si uma coisa que imagina lhe ser estranha, como um vírus ou uma bactéria. Acomoda-se na passividade dos impotentes ou na impotência da passividade. Convence-se do defeito de seu organismo a atrapalhar uma alma sã. O médico se torna um técnico, impessoal, distante, mecânico em seus procedimentos, repetitivo, “objetivo”. Os distúrbios psiquiátricos são convertidos em entidades com pretensão à realidade.

Tal visão, ingênua do ponto de vista filosófico, não é questionada em geral. Ao contrário, ganha cada vez mais terreno. É equiparável à crença religiosa de uma dualidade humana – alma e corpo – e isenta todos de responsabilidade pelo sofrimento psíquico, dispensa os pacientes de questionarem seu modo de ser no mundo e os técnicos de se debaterem no

entendimento desse sofrimento. Substitui-se assim a problematização do sofrimento psíquico pela praticidade de seu controle. Inverte-se a própria lógica da ciência que dá suporte a essa visão das coisas: o que era sintoma, portanto, consequente, se torna causa, logo, antecedente.

O progresso no controle dos sintomas do sofrimento mental é obviamente um avanço alvissareiro, mas justificará tais simplificações no tratamento do transtorno mental? Quais as razões desse movimento de nossa sociedade contemporânea? Por que uma visão simplista e alienante ganha corpo e se dissemina? Além de possível comodismo, há fatores econômicos em jogo: a visão pragmático-objetiva da cultura norte-americana não encontraria tantas facilidades em vencer um anseio humano natural de autocompreensão e domínio de si sem a política do capital envolvida, como as relacionadas aos laboratórios farmacêuticos e aos planos de saúde, sobre as quais não nos cabe aqui delongar.

E ocupa lugar cada vez mais destacado um determinismo “genético”: pensa-se que os distúrbios psíquicos são determinados – predeterminados, então, – pela herança biológica. Fala-se de determinação genética da depressão, da esquizofrenia, do transtorno do déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), do transtorno obsessivo-compulsivo (TOC), do distúrbio bipolar. Isso complementa o determinismo e causalismo da redução do sofrimento psíquico a desarranjo do corpo. Notemos a visão negativa aqui contida: o sofrimento psíquico não é produção de sentido, mas ausência do mesmo, com a consequente tendência à redução do homem a coisa e do psiquiatra a técnico do controle mental. Mas confundir condição de possibilidade com determinação é raciocínio grosseiro. A evolução filogenética do ser humano se deu no sentido de uma indeterminação cada vez maior do comportamento, na linha evolutiva que conduz ao ser humano. A base material se torna, cada vez mais, suporte de possibilidades e não de expressões determinadas. A evolução substituiu, no homem, as reações predeterminadas por reações inteligentes, aprendidas e socializadas, cultural e historicamente performadas. São reações muito mais dinâmicas e adaptativas, conferem ao *homo sapiens* uma capacidade de sobrevivência em ambientes muito mais variados e variáveis.

A atual situação nos impeliu a investigar e a oferecer ao leitor outra perspectiva de entendimento dos transtornos mentais, baseada, por um lado, em postura crítica dos fundamentos filosóficos deste saber e, por outro, num vislumbre de enfoque que busque não degradar o homem em sua condição de ser, ou seja, compreendendo-o em seu modo próprio de ser.

Tal projeto implica perseguição a uma ontologia¹ especial, que culminará com Heidegger em “Ser e Tempo”, mas que se esboça desde Husserl e que terá avanço ainda em Merleau-Ponty. A essa ontologia corresponderá também uma epistemologia de tipo completamente diferente, uma epistemologia não mais da explicação, mas da compreensão. Esse caminho, o fenomenológico-antropológico-existencial, é pouco conhecido no Brasil, mesmo se as escolas de psicologia ministrem sistematicamente cursos de psicologia existencial, ou pretensamente existencial, uma vez que é apresentada quase sempre na visão adulterada e bastante limitada da psicologia existencial-humanista² de procedência norte-americana. O caminho é vasto, promissor e rigoroso em seu proceder metodológico, mas seus fundamentos e desenvolvimentos permanecem muito pouco acessíveis em língua portuguesa. Aqui daremos notícia de alguns desses trabalhos, alguns deles disponíveis em espanhol, na esperança de despertar a curiosidade e o interesse pelo assunto.

Esse caminho, diga-se de passagem, não é de todo solitário. Se no Brasil essa abordagem ainda não se disseminou, principalmente pela dificuldade da língua em que se acham os originais, ela encontra aqui um contraponto, um interlocutor importante, na psicanálise. Esta se constitui, em que pesem os protestos de muitos psicanalistas, também em abordagem compreensiva do sofrimento humano, ainda que siga o caminho mais próprio da ciência tradicional, por meio da formulação de teorias com suas hipóteses, e mesmo que seus princípios hipotéticos sejam muitas vezes considerados metafísicos e por isso anticientíficos e às vezes dogmáticos³. Enquanto isso, o caminho fenomenológico ensaia uma epistemologia totalmente nova, um novo caminho metódico para o conhecimento. Mas as duas abordagens têm em comum o projeto de não degradar o ser humano em coisa e objeto, em preservar sua compreensão de sentido.

É oportuno registrar aqui que entendem mal o projeto fenomenológico-existencial aqueles que o confundem com uma ideologia subjetivista, idealista e idealizante. Pois a Fenomenologia superou suas origens

¹ Ontologia = estudo do ser; trata-se, como veremos adiante, da disciplina que substitui a antiga metafísica.

² Perspectiva essa, em minha opinião, apenas possível por uma confusão e falta de discriminação entre dois pensamentos essencialmente distintos, como o existencial e o idealista; confusão que terá sido alimentada por Sartre, em seu texto “O Existencialismo é um Humanismo”, texto não rigoroso, escrito para o grande público, no qual o autor borra as distinções que caberia salientar; texto que angariou as mais severas críticas de seus pares e do qual ele se desculpou, dizendo justamente se tratar de texto para leigos.

³ Como o caso do princípio da homossexualidade.

idealistas desgarrando-se das filosofias que a inspiraram num primeiro momento. É certamente com base nessa diferença que se deve entender o equívoco da psicologia “existencial-humanista” de origem norte-americana, fortemente atada ao conceito de um eu como entidade, um eu substancializado, naturalizado, seja na forma de um “*self*”. É nisso que reside a importância da abordagem que queremos apresentar a seguir, uma forma totalmente nova e original de entender o ser humano e seu sofrimento, sem reduções. Compreendê-lo em seu modo mais próprio de ser. Não é um produto terminado. É um caminho, em grande parte por ser feito. É um horizonte, algo sendo perseguido. Aberto, incompleto, nos desafiando a encetá-lo, desafiando-nos a correr riscos teóricos, riscos cognitivos. Mas com a alegria e a excitação proporcionadas por projeto vigoroso que nos abre a porta para a iluminação de um campo epistemológico, para o desvelamento do sentido do ser que, assim, é posto na clareira da presença.

É, pois, com tais ferramentas – a Fenomenologia como método de pesquisa, a Antropologia como descrição de dimensões essenciais de ser do ente humano, a Analítica Existencial como ontologia regional, a Psicopatologia Fenomenológica como aplicação do método ao estudo do sofrimento psíquico, a Psiquiatria Antropológica enquanto entendimento do sofrimento como formas de alteração extrema da experiência humana e a Daseinsanalyse (Análise Existencial) como interpretação do sentido desse sofrimento – que pretendemos combater uma visão reducionista sobre o homem e seus modos de existência frustrada, malograda, desviada, diminuída ou impedida.

UNIDADE I

Fundamentos Filosóficos

Da Metafísica Cartesiana à Fenomenologia Transcendental.
Da Epistemologia Naturalista à Gnoseologia Compreensiva.

1. Por que Fenomenologia? Revendo Descartes

Para entendermos o porquê da Fenomenologia, devemos re-
cular um pouco em suas motivações filosóficas. O que separa a Psico-
patologia Fenomenológica e a Análise Existencial da Psicanálise não
é uma questão teórica nem empírica. São os fundamentos filosóficos.
Pois a psiquiatria clássica, como a Psicanálise, são frutos da ciência
moderna e, assim, da filosofia moderna originada em Descartes (em-
bora a psicanálise, com conceitos como pulsão e inconsciente, acabe
por exceder os marcos demarcatórios dessa filosofia).

A ciência da modernidade se construiu dentro do paradigma
da objetividade. Supõe-se que o objeto de estudo exista e subsista em
completa independência do sujeito que o estuda. O conhecimento de-
veria ser sempre o mais objetivo possível, isto é, não contaminado por
qualquer contribuição do sujeito.

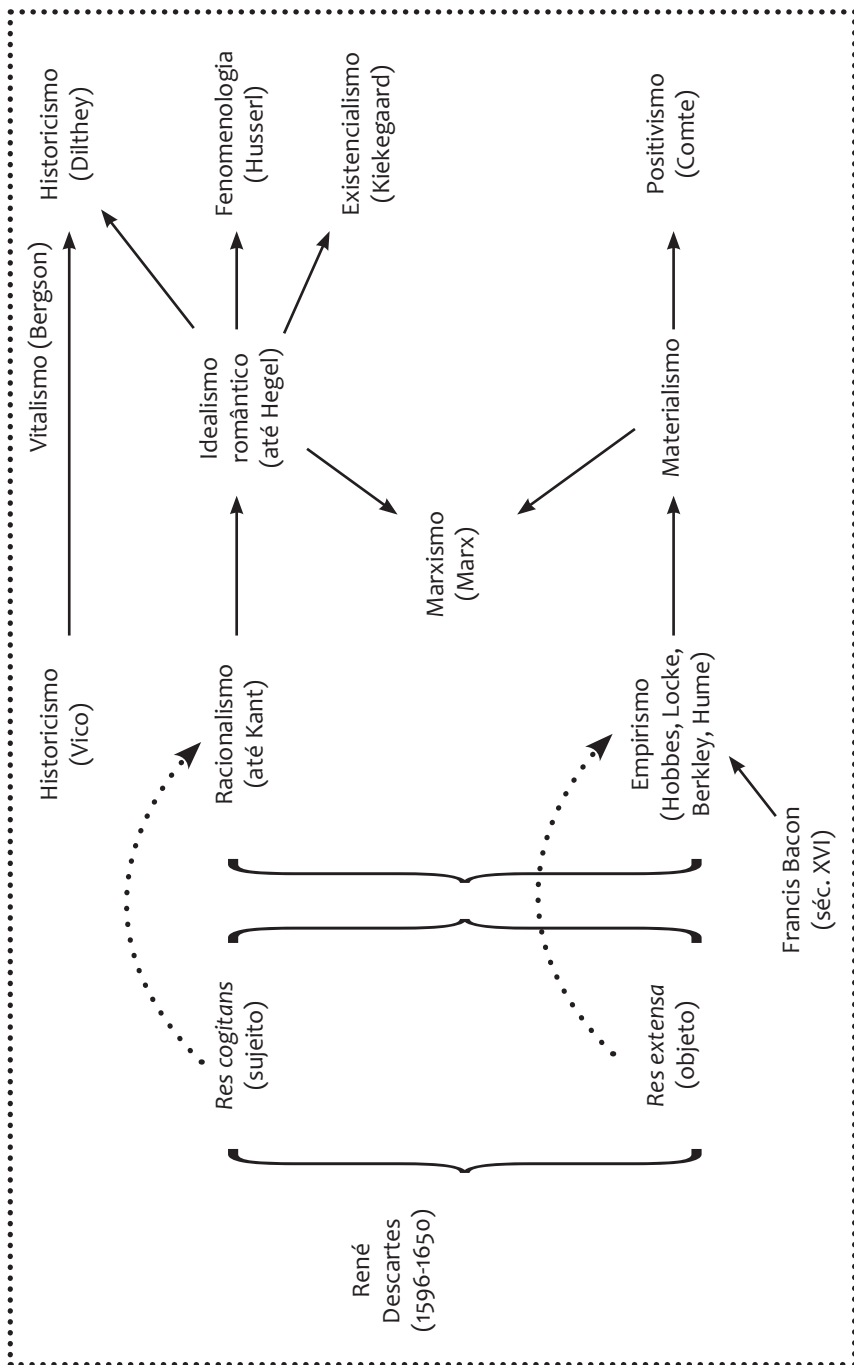
A ciência objetiva nasce com René Descartes (1596-1650).
Foi ele que postulou uma realidade (ontologia) e uma equação do
conhecimento se dando entre dois entes distintos e imissíveis: sujei-
to e objeto. Objeto significa: *ob-jektum*, o que está diante dos olhos;
sub-jektum, o que está atrás dos olhos. Com isso, também se diz que
Descartes descobriu o sujeito e encerrou dois mil anos de filosofia rea-
lista ingênua, isto é, de uma filosofia que não problematizou essa rela-
ção entre o conhecedor e a coisa conhecida. Doravante, o sujeito será
sempre uma dificuldade, um obstáculo, um complicador na equação
e deve ser isolado do objeto. Esse modelo serviu, e continua servindo
muito bem, às ciências naturais. Produziu quase todo o conhecimento

científico que possuímos. Mas falha em situações extremas e em áreas do conhecimento tais como a microfísica. E falha também, em toda a linha, no plano dos fenômenos humanos. Aqui, o objeto é o próprio sujeito. Se objetivamos o sujeito, já não o temos mais. Nós o reduzimos a algo que não é ele mesmo, pois objeto e sujeito seriam essencialmente distintos, opostos mesmo em sua natureza. A psiquiatria tradicional permanece presa a esse modelo, a psiquiatria biológica de nossos dias, as tendências pragmáticas da psiquiatria norte-americana, todas permanecem distantes da elementar consideração: o sujeito, objetivado, não é mais ele mesmo. E paga-se um preço por essa falsificação, pois o paciente não tomará mais seu destino em suas mãos, não existirá mais como sujeito de sua vida. Terá perdido sua “essência” humana, terá adulterada sua estrutura fundamental de ser.

Um dos aspectos desse processo, uma forma pela qual o discurso objetivante atua, é a aplicação ao campo psiquiátrico do conceito naturalista e positivista de normalidade. Em biologia, pode-se falar de um modo-padrão de funcionamento dos órgãos, dos organismos, dos processos intracelulares, da bioquímica orgânica. Há um modo típico de funcionamento do vivo, e certas variações em torno desse modo típico são admissíveis, são toleráveis, não alteram fundamentalmente o processo ou as características do ser. Entretanto, essas variações toleráveis são bem determináveis. Há um máximo e um mínimo além dos quais se situa o mórbido, o erro, o disfuncional, o inviável, o sofrimento. Ainda quando essa normalidade seja relativizada através de um raciocínio conjuntural, sempre existirá em biologia. O vivo se estrutura como modo típico de ser.

O mundo humano, o que está além do meramente biológico (que por isso mesmo os antigos chamavam de espiritual), é o campo de certa liberdade organizacional. O comportamento humano é essencialmente plástico, essencialmente variável, não obedecendo a normas absolutas, a padrões fixos e absolutos. O mundo humano, longe de ser o espaço de um mero desenvolvimento, é o de uma construção. O psiquismo humano é a construção por uma cultura (construção coletiva) e por uma história (construção individual). Nele a noção de norma só pode ter sentido estatístico ou social, ou seja, mera *incidência* dependente de uma multiplicidade de acasos e causalidades exteriores à ordem biológica, ou simples “*escolha*” de certa sociedade.

Quadro 1



Retornemos a Descartes. Ele foi o iniciador da filosofia moderna. Com a descoberta do sujeito (o que discutiremos melhor adiante, a partir do seu texto *O Discurso do Método*), inicia-se uma nova forma de fazer ciência. Antes dele, os empiristas fizeram sua primeira aparição na história do pensamento medieval propondo, contra o pensamento hegemônico da Igreja, que o ser humano era capaz, por seus próprios meios, de chegar à verdade: esse meio, esse poder de adquirir conhecimentos, eram a sensibilidade, os órgãos dos sentidos, a empiria (Duns Scott e Guilherme de Okham). Essa tese é reafirmada por Francis Bacon e outros. O conhecimento que daí resultaria, já haviam dito os gregos, era um conhecimento precário, incerto, pois o mundo sensível era o mundo da variabilidade, da mudança constante, da imprecisão. Heráclito já havia dito que somente o *logos* (o conceito) fixa, estabiliza e cria imutabilidade onde tudo é mudança (o mundo sensível). Seu discípulo, Parmênides, foi mais longe. Disse que o que se deve conhecer é o ser (das coisas) e que “o ser é e não pode não ser”, isto é, não muda. Com isso, ele instituiu a ontologia (ciência ou teoria do ser) da permanência, que domina o pensamento ocidental até os dias atuais. Pois não se pode conhecer verdadeiramente aquilo que é constante mudança. O conhecimento não pode ser algo mutável, variável. Algo só é verdadeiramente conhecimento se vale para sempre. Assim pensaram os antigos.

Descartes não se desvincula do projeto de um saber absoluto, um saber seguro (episteme), um saber imutável. Não lhe basta um saber precário, circunstancial, particular e efêmero. Como se poderia afrontar as verdades eternas da revelação com constatações e meras generalizações de caráter empírico, consequentemente extremamente relativas? Era necessário fundamentar a ciência sobre algo mais sólido. A empiria, para ele, não satisfazia. Ele julgou saber como fundamentar melhor a ciência, de modo a produzir um saber seguro. Seria fazer como a matemática, cujas verdades seriam sólidas, absolutas. A filosofia deveria se tornar uma disciplina estritamente lógica, rigorosamente dedutiva: partindo de verdades absolutamente certas, ela deveria chegar a conclusões absolutamente certas. O *Discurso do Método* é a exposição desse projeto filosófico, o de uma filosofia e de uma ciência racionais.

A parte que mais nos interessa nesse texto é a quarta, na qual

Descartes desenvolve o argumento ontológico (*ontos* = ser) que afirma a primazia da subjetividade. Na busca de sua ciência e filosofia absolutamente seguras, de um saber absolutamente certo (*episteme*), ele se convenceu de que o único caminho a seguir é o estritamente racional, pois só a razão lhe daria absoluta certeza de suas verdades. Seu modelo é a matemática, a mais bem sucedida de todas as ciências até então. Esta é uma ciência lógica, dedutiva (que parte de premissas ou princípios universais e incontestáveis para deduzir consequências particulares também absolutamente certas por um caminho lógico sem alternativas ou possibilidade de falhas). Descartes queria fazer de toda ciência e da filosofia saberes dessa ordem, saberes absolutamente seguros, e tentou imitar a matemática. Exerceu em primeiro lugar o que ficou conhecido como *dúvida sistemática*: duvidar de tudo o que se sabia até então, pois a revelação, fonte de todo conhecimento na Idade Média, não seria uma fonte confiável, haja vista os inúmeros erros a que já havia conduzido, bem como a paralisia do saber durante esse período (pode-se afirmar que o único ramo da filosofia a avançar durante esse tempo foi a lógica). Por outro lado, o conhecimento empírico também se mostrava frágil, limitado, sendo incapaz de sustentar afirmações perfeitamente seguras, como já o haviam criticado os gregos.

Nesse contexto e nessa perspectiva, então, Descartes se faz a pergunta-chave que inicia sua filosofia: haverá algo que posso saber com absoluta segurança e que não dependa nem do saber instituído nem dos sentidos? Sua resposta é afirmativa: posso duvidar de tudo, mas não posso duvidar que duvido. E duvidar é pensar (*cogitare*). Assim, enquanto duvido de todas as coisas, tenho que afirmar o pensamento, a subjetividade. Cogito! (penso! Há consciência!), *ergo sum* (logo, sou). Nada sei sobre o mundo, o universo, os seres à minha volta, mas sei que essa consciência na qual tudo aparece, verdadeira ou falsamente, real ou imaginariamente, ela existe, ela é. No entanto, essa primeira verdade não abre muito caminho para Descartes: ao contrário, afirmada dessa forma (veremos para frente, com Husserl, qual foi o seu erro ao afirmá-lo dessa maneira), coloca-o num beco sem saída. Como vou sair dessa insularidade da consciência? Como vou sair dessa interioridade que não se comunica de modo seguro com o exterior? O único caminho admitido por ele é o lógico, racional, e aí vai surgir

Deus como sua solução; Deus é para Descartes uma necessidade lógica. Ele afirma: sou, eu, o sujeito, um ente imperfeito, pois embora possa saber com segurança que existo, não posso saber nada mais com segurança. Esse ser não pode, então, existir por si mesmo; ele depende de outro ser para existir e esse ser do qual dependo tem que ser um ser perfeito, que possua entre suas perfeições a de existir necessariamente e sem dependência de nenhum outro ser, isto é, ou sempre existiu, ou criou a si mesmo. E esse ser perfeito também reúne, entre suas perfeições, a de ser infinitamente bom, o que significa que só pode ter criado um universo bom (ainda que imperfeito, pois a perfeição só caberia a ele mesmo). Entre suas obras estão, necessariamente, o corpo e a alma humanos. O corpo humano é então “bom”, isto é, poderíamos dizê-lo dessa maneira, “bem funcionante”, o que significa admitir que os sentidos de que é dotado são eficazes, nos informam de maneira eficiente sobre o mundo, embora sejam imperfeitos e possam falhar. Não são absolutamente confiáveis, mas nos fornecem informação útil. Eis que assim Deus se tornou, no racionalismo cartesiano, o avalista da empiria, ainda quando essa continue a falhar. Como, então, utilizar os dados dos sentidos para construir a ciência? Só a razão poderá servir de critério seletivo, depurativo, corretivo. Caberá ao método racional discutir os dados empíricos, achar-lhes a lógica, concatenar as causas, estabelecer com segurança as relações entre os dados diversos, construir hipóteses, “cercar” a dúvida com argumentos e construção de testagens, a fim de atingir a certeza. Esse método, entretanto, pressupõe algo que a modernidade nascente teve que gerar, teve que construir, para poder aplicá-lo. Melhor, para poder também desenvolver o próprio método científico.

Esse algo que a modernidade teve que construir, foi o conceito de

natureza

Ao contrário do que podemos pensar, o conceito de natureza não é “natural”. No mundo antigo, ele não existia, nem na Idade Média. Ou pelo menos não existia como nós o entendemos hoje. O cosmos antigo era caótico, dependia da vontade e capricho dos deuses. Não funcionava de modo ordenado, não era cognoscível. O cosmos tinha caráter espontaneísta, arbitrário, caprichoso. Portanto, era inútil tentar decifrá-lo. Ademais, a atitude das classes dominantes de então,

senhores de escravos que não trabalhavam, mas apenas e nem sempre administravam e guerreavam, era de oportunismo, exploração e revelância temerosa diante do mundo físico. Não tinham sentido prático ou pragmático em relação ao mundo, uma vez que todo o trabalho era realizado por escravos ou homens livres sem prestígio social e sem cidadania (ou seja, sem voz na sociedade). Na Idade Média as coisas não se modificaram muito. Os muitos deuses foram substituídos por um só e tudo passou a depender da vontade desse Deus único, mas o universo continuou caótico, submisso apenas à vontade dele. Assim, não cabia ao homem tentar desvendar seu funcionamento, o que seria uma pretensão descabida.

Quadro 2

“Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu” (escolástica); “nisi ipse intellectus” (Leibniz)

EMPIRISMO:

A diretriz filosófica que faz apelo à experiência como critério ou norma de verdade. Caracteriza-se pelos seguintes traços:

- a) Nega o caráter absoluto da verdade ou, ao menos, da verdade que é acessível ao H.
- b) Reconhece que toda verdade pode e deve ser posta à prova, logo, eventualmente modificada, corrigida ou abandonada.

“[...]não se opõe à razão ou não a nega senão nos limites em que a própria razão pretende estabelecer verdades necessárias, i.é, tais que valham absolutamente de forma que seja inútil ou contraditório submetê-las a controle”.

“o médico empírico ‘segue os fenômenos;’ a esta Medicina, segundo ele, são comuns: a) a falta de dogmas; b) a indiferença no uso das palavras; c) a regra de seguir as indicações da natureza e as fornecidas por necessidades corpóreas”. (Sexto empírico – séc. II, III, grego)

“empiristas são como animais que seguem a concatenação da memória e têm só prática e nenhuma teoria. A razão é infalível.” (Leibniz)

“A tese do racionalismo é que a razão, não como faculdade, mas como ‘concatenação das verdades’, é necessária no sentido de não poder ser diferente do que é e, portanto, não poder sofrer desmentidos e não exigir confirmações. A tese do empirismo é que tal necessidade não subsiste e que, portanto, toda e qualquer ‘concatenação de verdades’ deve poder ser posta à prova, controlada e eventualmente modificada ou abandonada” (Leibniz) – traço primário do empirismo.

OUTROS TRAÇOS DO EMPIRISMO:

- a) A negação de todo conhecimento ou princípio inato, i. é, tal que deva ser reconhecido como válido necessariamente.
- b) A negação do “suprassensível” (realidade que não se deixe atestar e controlar em modo qualquer). Instrumentos de atestação: órgãos dos sentidos. Logo: E = apelo à evidência sensível como método para decidir o que deve ser considerado real (traço secundário do empirismo).
- c) Acentuação da importância da realidade atual ou imediatamente presente aos órgãos de atestação e de controle, i. é, do fato.
- d) O reconhecimento do caráter humano, i. é, limitado, parcial ou imperfeito dos instrumentos em poder do homem para atestar e controlar a verdade; e a aplicação e o uso desses instrumentos em todos os campos de pesquisa acessíveis ao H. e só nesses.

“O empirismo é substancialmente uma existência cética[...] Não inclui [...] nenhuma renúncia ao uso de instrumentos racionais ou lógicos, se adequados às possibilidades humanas. Não inclui sequer renúncia a qualquer tipo de generalização, hipótese ou teorização”.

Fonte: Dicionário de Filosofia, Abbagnano, N., verbete Empirismo.

Quadro 3

RACIONALISMO

- **Kant:** “O racionalista deve manter-se nos limites da capacidade humana...”
- **Hegel:** o racionalismo é corrente que vai de Descartes a Espinosa e Leibniz. “Metafísica do intelecto”, i. é, “a tendência à substância, pela qual se afirma contra o dualismo, uma única unidade, um único pensamento, da mesma maneira como os antigos afirmavam o ser”.
- **R. filosófico:** doutrina de Kant ou a que vai de Descartes a Kant, em sua orientação metafísica (prioridade do eu, do sujeito).

NATUREZA – 4 SENTIDOS:

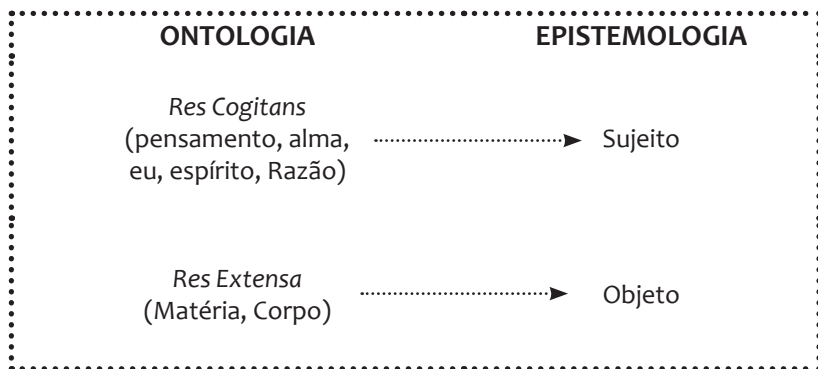
- a) **Princípio do movimento ou substância.** Ideia de que natureza é o princípio causal (princípio da vida). “Deixar agir a natureza”, “abandonar-se à natureza”, etc. (Aristóteles). Princípio da exclusão da accidentalidade, que contrapõe Natureza e Homem Essência necessária, forma, substância. N = matéria, quando se admite que a matéria tem em si um princípio de movimento ou mutação. Aristóteles: N. é a substância das coisas que tem o princípio do movimento em si própria. A N. é o próprio poder criador de Deus: *natureza naturante*. Mas também *natureza naturada* (a totalidade das coisas, o universo). E também N. como ordem, porque designa a natureza material.

- **Renascimento:** N. criadora ou universal (N. = Deus, espírito divino, virtude divina). N. no H. → instinto (princípio ingênito no homem)
N. como causa (eficiente e final)
Logo: este conceito de N. compreende N. como substância ou essência necessária
N. como totalidade das coisas
- b) **N. como ordem e necessidade.** Origem: estoicos. “A N. é a disposição que se move por si segundo as razões seminais, disposição que leva a cabo e mantém unidas todas as coisas que dela nascem em tempos determinados e coincide com as próprias coisas das quais se distingue”. Nesta definição são acentuadas a regularidade e a ordem do devir às quais a N. preside. Daí a noção de *lei natural* (moral e direito) na Antiguidade e até o séc. XIX. Lei da N. é a regra de comportamento que a ordem do mundo exige que seja respeitada pelos seres vivos; nos animais → *instinto*; no H. → *razão*.
- **Ciência moderna:** ordem necessária, de caráter matemático. Galileu: N. = ordem necessária do universo. N. como ordem e necessidade versus finalismo da N.
- **Boyle:** N. = regra ou sistema de regras que determinam a ação dos agentes naturais e dos corpos.
- **Kant:** N. = conexão dos fenômenos, por sua existência segundo regras necessárias ou leis. Consequentemente: existem leis *a priori* que tornam possível a N.
- c) N. = manifestação do espírito diminuído ou imperfeito, tornado “exterior”, “acidental” ou “mecânico”, i. é, degradado de seus verdadeiros caracteres (Plotino). Essa concepção é própria das metafísicas espiritualistas (teosofia, romantismo).
- **Novalis:** “o que é a N. senão o índice enciclopédico sistemático ou o plano de nosso espírito?”
- **Schelling:** ao contrário de Hegel, exalta a N. como parte ou elemento da vida divina. N = manifestação do Absoluto.
- **Ravaisson (espiritualismo francês):** N. = degradar-se em mecanismo e necessidade de um Princípio espiritual que é espontaneidade e liberdade.
- **Bérgson:** também considera a N. como degradação do espírito. *Idem* Gentile.
- d) N = esfera de objetos possíveis de observação que a humanidade possui (→ campo). Objeto da ciência natural, observacional (objetiva). Mas: a ciência natural começa com a percepção e logo se afasta dela nos instrumentos de observação, seja nos objetos que consegue individualizar.

Fonte: Dicionário de Filosofia, Nicola Abbagnano, verbete Racionalismo.

No fim da Idade Média, entretanto, a manufatura e o comércio tiveram grande desenvolvimento e os homens práticos, os artesãos, os comerciantes, os financistas ganharam dinheiro e prestígio. As artes mecânicas e a anatomia começaram a se desenvolver muito e os homens cultos, vez por outra, passaram a olhar na direção dessas atividades, dessas descobertas, convencendo-se cada vez mais da existência de uma ordem no mundo, a qual poderia ser conhecida, levando a um domínio cada vez maior do ambiente. É assim que surgiu finalmente a ideia de uma natureza ordenada, obedecendo a regras fixas, as quais poderiam ser enunciadas. O caos, o arbítrio, a vontade de Deus cederam lugar a princípios naturais que podem ser descobertos, desvendados, enunciados, racionalizados e mesmo, finalmente, descritos matematicamente (numa hiper-racionalização inimaginável poucos séculos antes). O universo e o mundo se tornaram cada vez mais o local de uma racionalidade absoluta que cabe ao homem reencontrar. O ritual religioso cedeu lugar ao procedimento técnico, a magia e a bruxaria ao conhecimento científico, sistemático, objetivo, acessível a todos os que se instruísem. O tempo de Descartes foi o tempo em que tais noções se tornaram cada vez mais sólidas, ganhando terreno. A Igreja perdeu poder à medida que o universo foi desmistificado. Os séculos seguintes foram de grandes e decisivos progressos da ciência natural, da física, da química e mesmo da biologia. Quais os pressupostos dessa ciência? Qual o modelo que segue? Veremos quanto ela deveu e continua a dever a Descartes.

Quadro 4



No caminho percorrido, Descartes inaugurou uma nova fase na filosofia. Sua descoberta do sujeito separa tudo o que veio depois dele, do que veio antes. A filosofia antiga e medieval se tornou conhecida por Realismo Ingênuo, enquanto toda a filosofia posterior, até meados do séc. XIX, por Idealismo (de ideia, pela descoberta do sujeito que é o pensamento). O ponto comum desse Idealismo, em grandes linhas, é a dicotomia sujeito-objeto. Significa que durante esse período sempre se pensa dentro dessa dicotomia, que o conhecimento deve ser feito “objetivamente”, isto é, isolando-se o sujeito, e que um grande cuidado e grandes esforços são despendidos para tanto. O sujeito se revela um obstáculo para o conhecimento, uma dificuldade, um complicador a ser controlado.

Dois grandes subcorrentes de pensamento vão surgir daí: de um lado, a vertente racionalista-idealista; de outro, a vertente empirista-materialista-positivista, que designaremos por Realismo. Entre esses dois campos de ideias contrapostas vão se desenvolver as grandes questões ontológicas, éticas, epistemológicas da modernidade e ainda mesmo de nossos dias.

No plano ontológico, a metafísica cartesiana compreende que tudo o que existe pertence a uma de duas modalidades de seres, completamente independentes uma da outra: a *Res Cogitans* (pensamento, alma) e a *Res Extensa* (substância mensurável, matéria). O pensamento existe em si mesmo, e por isso mesmo é imortal. Não depende do corpo para nada. Comunica-se com ele através da glândula pineal (pois, não se conhecendo sua função, o filósofo imaginou que aí residisse a alma. Por meio dela, a alma saberia tudo o que se passasse no corpo ou tudo o que o corpo experienciase no mundo, sem ser afetada. Ela escolheria o que queria ordenar ao corpo, e o faria em uma liberdade absoluta – o livre-arbítrio). A alma é incorruptível (isto é, não pode adoecer, deteriorar-se, envelhecer, piorar, enfraquecer, etc.) e a loucura, a debilidade mental, a demência seriam problemas do corpo (na Idade Média, os teólogos podiam dizer que era muito bom torturar alguém como um herege, pois não se poderia fazer mal à sua alma, que era incorruptível. Torturando seu corpo, dava-se oportunidade à alma de reconhecer seu erro e se arrepender). Já o corpo seria um mecanismo funcionando por processos puramente físicos, ou seja, de modo totalmente passivo. Descartes eliminou as almas vegetativa

e sensitiva, de Aristóteles, pois elas implicariam graus diversos de atividade corporal, e isso impossibilitaria sua explicação estritamente mecanicista do corpo (seu modelo para o funcionamento corporal era o relógio). Veremos como essa visão reverbera até nossos dias, de maneiras sutis e disfarçadas.

Quadro 5

Atributos do Sujeito e do Objeto	
Sujeito	Objeto
inextensão, transparência, leveza (ausência de peso) invisibilidade indeterminação liberdade moto-próprio iniciativa criatividade produção de sentido ação, desejo interioridade intimidade clareza de si a si integridade unidade pureza espontaneidade, arbítrio vidência intangibilidade inacessibilidade autodomínio domínio intelectual dos objetos representação vontade, desejo emoção	extensão, dureza, localização opacidade peso visibilidade determinação causação, determinação inércia ou movimento causado exteriormente ausência de iniciativa repetitividade ausência de sentido inação exterioridade superfície opacidade, visibilidade atonicidade multiplicidade miscelânea obediência a leis naturais visibilidade tangibilidade acessibilidade controle externo/ “natural” ser dominado pelos sujeitos coisalidade energia reatividade natural

Com Descartes inicia-se a epistemologia dualista de sujeito e objeto. No campo da investigação do objeto, surgem as ciências naturais. Estabelecem-se vários métodos de pesquisa, adequados a diversas situações.

O método observacional sistemático: nele, procura-se controlar a observação; já havia sido ensaiado por Aristóteles. Num primeiro momento, o cientista observa certo número de casos, tão grande quanto possível; a partir deles, faz uma generalização (indução lógica) sobre as regularidades encontradas; isso dá sequência a uma classificação, com possível tipificação. Possíveis relações de causa e efeito podem ser inferidas e relacionadas com situações modelo, seguindo-se mais observação que tente confirmar essas causalidades, ou refutá-las. Comparam-se situações em que as variáveis relacionadas como causa e efeito devam se apresentar em conjunto ou não, conforme uma expectativa construída dessa relação de causalidade. As observações deverão refutar a relação de causalidade inferida ou mantê-la. Uma variação do método é o método de testagem. Suposta uma relação de causalidade numa situação manipulável pelo ser humano, onde ele possa introduzir a variável-causa, observa-se uma sequência de eventos sucessivos à introdução da variável causa. Para maior confiabilidade do método, usa-se a comparação com outra situação em que, mantidas todas as demais variáveis constantes, não se tenha manipulado a variável causa. Esse método implica em geral tratamento estatístico e uso de grande número de casos de observação (grupos de testagem e grupos de controle).

Método experimental: esse método se tornou o procedimento básico de pesquisa em física e química, porque são os campos onde a exigência de objetividade e a suposição da objetividade do pesquisado podem ser assumidas com mais propriedade. Consiste em manipular uma variável suposta como causa de uma outra variável, de modo que se possa observar e medir a variação de uma em relação à outra. A relação de causa e efeito não é inferida, mas observada diretamente (exemplo: o choque de uma bola de bilhar com outra causa o movimento da segunda bola, de acordo com certo ângulo de incidência).

Estatística: esse ramo da matemática veio a se desenvolver especialmente para tratar da pesquisa científica enquanto mera observação de incidências num certo campo. Permite certas generalizações, calculando-se índices de confiabilidade nas asseverações feitas a partir dos dados. É um método afim à abordagem empirista.

Todos esses métodos têm como pressuposto a dicotomia de sujeito e objeto. A pesquisa deve ser feita isolando-se o sujeito. A des-

coberta do sujeito por Descartes, que comentamos anteriormente, significa isso: que é ele que impede o avanço científico, impedindo a sistematicidade das observações, dificultando o estabelecimento de generalizações ou universalizações, introduzindo um certo caos na imagem do mundo. Para obtermos um mundo de imagem regular, temos, antes de mais nada, que isolar o sujeito, fazendo aparecer um mesmo mundo para todos: *mundo objetivo*. A descoberta do sujeito significa também o seguinte: que na relação do homem com o mundo, há uma dificuldade, que reside na própria subjetividade do sujeito, isto é, no fato de que a consciência é *ativa*, interferindo nesse encontro, modelando-o, dando-lhe forma e fisionomia. A imagem que resulta deve tanto ao mundo percebido quanto ao percebedor. Algumas filosofias, as idealistas, tenderão a enfatizar essa atividade da consciência, a ponto de chegarem a dizer ser esse mundo *constituído* pela consciência (inteiramente produzido por ela), enquanto outras, as materialistas e empiristas, tenderão a desprezá-la, reduzindo a consciência a objeto, ou seja, ser passivo.

Quadro 6

O HUMANO E O NATURAL

O conceito de natureza surge na Grécia.
Tem muitas das propriedades do objeto, da Res Extensa.
Mas: existe com independência de qualquer *vontade*,
humana ou divina.

ONTOLOGIA PARMENIDIANA (conceito do ser)

Natureza: nova versão do ser como *substância*.
As leis da natureza não mudam.

Epistemologia da *Natureza* → o empirismo
→ o racionalismo

O EMPÍRICO:

observável, mensurável,
controlável, quantificável, → este modelo não se
matematizável, aplica aos fenômenos
experimental humano
(ex: a história)

NOÇÕES FUNDAMENTAIS DE UMA EPISTEMOLOGIA DA NATUREZA:

- Causa: aquilo que produz um fenômeno, normalmente de modo determinístico; pode ser unicausalidade ou multicausalidade (funcionalidade); explicita-se como relação de um ou vários elementos antecedentes que originam um consequente. Expressa-se na função matemática $x = f(a, b, c, d... n)$.
- Determinação: a ideia de que a relação entre o(s) antecedentes e o consequente produz um resultado determinado, geralmente calculável matematicamente.
- Objetividade: a ideia de que as relações entre as variáveis são objetivas, isto é, empiricamente constatáveis e evidentes ou evidenciáveis para todos de modo absolutamente igual.
- Controle (manipulabilidade) e previsão: são os objetivos da pesquisa científica. Ela deve capacitar o homem a controlar a natureza e prever os acontecimentos naturais de modo preciso e infalível. Onde este objetivo não se realiza, assume-se geralmente ser por falta de conhecimento, o avanço da pesquisa vindo gradualmente a eliminar essa limitação.
- Mensurabilidade: ideia de que os fenômenos podem ser descritos em termos de variações dos fatores observados, avaliáveis quantitativamente.
- Explicação: processo de racionalização dos fenômenos através das causas que remetem às leis (princípios mais gerais), axiomas, corolários, etc. e às teorias, descrições ordenadoras de uma região de fenômenos.

Por outro lado, a *ontologia da substância* substancializa tanto corpo quanto mente, matéria e espírito, i.e., tende a vê-los como estáticos, imutáveis, permanentes (o ser é e não pode não ser).

Noção fundamental de uma epistemologia do sujeito, numa perspectiva idealista: a introspecção.

Ambas as epistemologias não se adequam ao mundo humano.

Busca-se uma EPISTEMOLOGIA DO HUMANO baseada numa NOVA ONTOLOGIA.

2. Vico ou a crítica revolucionária de um conservador

Esse modelo de fazer ciência encontrou logo seus opositores. Um deles, mas cujo pensamento permaneceu quase totalmente desprezado e ignorado até o século XX, foi Giovanni Batista Vico (1668-

1744). Sua filosofia se desenvolveu a partir da crítica a Descartes. Professor de retórica, estudioso da linguagem, Vico começou por criticar a maneira de estudar surgida a partir do cartesianismo: um “criticismo” que esterilizaria a imaginação e “incapacitaria o estudante para a vida prática”; criticou também o método geométrico na física, o analítico na mecânica, o dedutivo na medicina e a utilização dos métodos das ciências naturais no estudo dos problemas humanos. Considerou quimérica a pretensão racionalista de Descartes, alegando que a vida humana e mesmo a ciência se baseariam em, ou comportariam, saberes e certezas não demonstráveis logicamente ou mesmo não evidentes. A esse tipo de conhecimento ele chamou de *verossímil*, por oposição ao racional ou logicamente demonstrável. Para ele, assim, o caminho cartesiano representava não só uma ilusão, mas também uma enorme restrição. A vida prática, a poesia, a história e a retórica representariam esse outro saber não exato, não apodítico (que se pode demonstrar com certeza). O verossímil constituiria uma espécie de verdade problemática, entre o verdadeiro e o falso, geralmente verdadeira, mas sem garantia. O campo da filosofia seria antes o do provável e não o do certo. E Vico contrapõe à razão cartesiana o “*engenho*, faculdade de descobrir o verossímil e o novo”, bem como à crítica, fundada na razão, “a *tópica*, arte que disciplinaria e dirigiria os procedimentos inventivos do engenho” (segundo o introdutor de Vico na coleção dos Pensadores). Levando ainda mais longe suas críticas ao cartesianismo, ataca as três premissas fundamentais do mesmo: o apelo ao cogito, por considerá-lo não como conhecimento de si, mas somente consciência de si; a prova apriorística da existência de Deus, porque seria colocar o homem numa posição de primazia em relação a Deus, uma vez que a ciência de Deus pelo homem não dependeria do próprio Deus; e o princípio segundo o qual as ideias claras e distintas constituem critério universal de verdade, pois muitas ideias julgadas como tais se revelariam falsas quando examinadas mais acuradamente. Mas todas essas críticas se fundavam num princípio assumido por Vico: o da coincidência de verdade e fato ou verdadeiro e feito. Significa que o conhecimento exaustivo, perfeito, acabado de algo só é possível ali onde o objeto de conhecimento seja obra do próprio conhecedor. Assim, o homem poderia ter um conhecimento verdadeiro (perfeito) na matemática, porque os entes matemáticos são criações humanas,

mas não poderia tê-lo sobre a natureza, que não é obra sua. Somente Deus poderia ter esse conhecimento verdadeiro sobre a natureza, bem como sobre a alma humana. No entanto, além da matemática, o conhecimento humano verdadeiro se estenderia às outras obras humanas, entre elas a história (conhecimento daquilo mesmo que o ser humano realizou através do tempo), considerada por Descartes como irracional e inadequada para o conhecimento científico. Ao contrário, pensou Vico, a história teria um sentido e expressaria uma história ideal, uma história marcada pela providência divina e que manifestaria uma tendência à civilização e à ordem. Mas seria ao mesmo tempo cíclica, pois atravessaria fases repetitivamente, as quais acabavam por conduzir a humanidade de volta à corrupção e ao barbarismo.

Ao propor que a vida prática, a poesia, a história e a retórica eram fontes de conhecimento, Vico indicava uma modalidade de experiência humana e um tipo de ser, que absolutamente não cabiam na metafísica cartesiana (os conceitos de *Res Cogitans* e *Res Extensa*). Um ser misto de positividade e negatividade, nem completa visibilidade nem completa invisibilidade, nem perfeita tangibilidade nem intangibilidade, nem a maciça opacidade da matéria nem a diafanidade do espírito puro. Esse ser, que se apresentava, sobretudo, no mundo humano, que é em última instância o próprio homem, só poderia ser conhecido por outro caminho que não fosse o raciocínio estritamente lógico. Hegel (1770-1831), um século mais tarde, resgatando o método platônico, o chamará de dialética, supremo método de conhecimento da história. Dialeticamente, o conhecimento avançaria por contraposição de uma tese a uma antítese, o que produziria sempre uma síntese representando a superação de ambas as posições anteriores, ao mesmo tempo em que nesta última se conservaria algo dos dois momentos anteriores. Essa síntese, por sua vez, funcionaria sempre como uma nova tese, que encontraria uma nova antítese a se opor a ela, produzindo uma nova síntese, e assim sucessivamente. Isso seria o devir do conhecimento e, afinal, da civilização humana e das formas de organização política pertinentes (o que era o foco de interesse de Hegel). Ocorre, entretanto, que Hegel, como todo romântico, postulava uma relação do homem com o infinito, isto é, supunha que o infinito estava de algum modo contido no homem. Esse infinito não se dava de uma vez, de modo acabado, mas no tempo, e era protagoni-

zado pela razão humana que, dessa forma, se absolutizava na história. Os avatares dessa trajetória são o que descreveu em sua obra mais conhecida, a *Fenomenologia do Espírito* (onde o termo fenomenologia ainda nada tem a ver com o sentido que tomará após Husserl).

Hegel é considerado, pela importância que deu à história, o redescobridor ou o revalorizador do devir. Ele foi um dos grandes intérpretes de Heráclito (séc. V a.C.).

3. Uma nova epistemologia

Como sugeriu Vico, descortina-se uma epistemologia de novo tipo com a entrada em cena da história como ciência – o que foi visto como impossível por Descartes, uma vez que esta lhe parecia caótica e sem sentido, principalmente diante de sua exigência de clareza e precisão – e com a admissão de um conhecimento não apodítico, originário da poesia, da mitologia ou da vida prática e cotidiana. Essa epistemologia também exige pensar o ser em outra via do que a da pura positividade ou da pura negatividade (consciência, espírito). Este ser – o ser humano por excelência – será pensado por Hegel em sua dimensão política, a qual se manifesta historicamente. Porém, o que interessa a Hegel é a história do pensamento, a história da ciência, da filosofia ou da autoconsciência humana. Uma história de uma evolução da civilização que caminha para um absoluto – característica de todo pensamento romântico, ao qual se filiava Hegel. No plano do conhecimento, esse absoluto representa a autoconsciência total, a absolutização da razão. Para explicar como o conhecimento chegará a se absolutizar, Hegel recorrerá à noção de dialética, trazida de Platão. E para pensar o ser histórico, ele reintroduzirá o conceito de devir (vir-a-ser, tornar-se). Dialeticamente, o conhecimento, em forma de filosofia universal ou síntese de todas as filosofias particulares, e as formações políticas evoluirão até atingirem sua forma última e definitiva (quando o devir cessará). É o saber absoluto, a filosofia como autoconsciência que terá abarcado todas as filosofias, mas principalmente terá entendido o movimento da história como aquele que realiza o estado moderno, última expressão da evolução civilizatória, no qual o homem será livre e igual aos semelhantes.

Seja como for, mesmo com essa visão de uma história que ten-

de a um esgotamento ou absolutização, Hegel é responsável pelo prestígio do conceito de história. A história é o conceito, então, que explica o homem – ops, não explica! A história não explica nada. A história descreve e... interpreta, dá ou atribui sentido, compreende.

História será, então, um dos conceitos sobre os quais se erigirá uma nova epistemologia. Aquilo que tem história, não tem causa. O pensamento causal é próprio da epistemologia das ciências positivas, as ciências naturais. Nele se pensa que um evento provocará outro, numa relação de *necessidade*. Mesmo o pensamento funcionalista, um causalismo multifatorial, pertence também ao campo do necessitarismo. Quer dizer que não intervém nenhum acaso, nenhuma liberdade, nenhum componente de indeterminação na ocorrência de um fenômeno. O campo do humano é essencialmente o campo de certa liberdade, certa indeterminação do comportamento diante dos fatores que o provocam. Não significa que jamais o ser humano, ou mesmo os animais, sejam forçados a agir de forma exclusiva. Isso também ocorre no mundo animal, porém o típico é que, quanto mais subimos na escala filogenética, menos determinado seja o comportamento do animal diante de uma situação. A **liberdade**, uma certa escolha, que não é livre-arbítrio, mas liberdade condicionada, tendenciosa, limitada; que é esforço e não leveza, que consome energia, que leva tempo, é um fator cada vez mais importante que intervém na definição do comportamento dos animais superiores. Essa liberdade será também condição de um outro atributo humano importante, a transcendência. Se a liberdade é a possibilidade de responder de modo variável às situações, se é o poder de escolher, a transcendência é o poder de responder ultrapassando os elementos dados na situação, indo além deles. É ter uma situação e, nela, responder de modo que os elementos da situação jamais permitiriam prever. É certamente o que se passou com o cão de Pavlov: após muitas sessões de condicionamento, em certo momento ele parou de responder como seria esperado, isto é, dentro da lei já estabelecida pela experiência anterior, segundo a qual ele salivava toda vez que ouvia a sineta que fora associada à apresentação do alimento. Pavlov, cientificamente, não admitiu que esse evento pudessem ter um significado maior. Simplesmente considerou o cão inaproveitável para o experimento. O cão estava como que “estragado”. Seu pressuposto de que os animais se comportam de maneira previsível e

conforme a situação estimulatória ou, ainda mais restritivamente, segundo a apresentação de determinado estímulo, não comportava uma resposta de outro tipo e, se ela aparecia, a única interpretação possível era a do dano do animal. Afinal, o animal é parte da natureza, e esta funcionaria segundo leis, deterministicamente, não havendo espaço para o imprevisível, para a invenção, para o desordenado, para o arbitrário, para o caos, para o espontâneo, para o original, para a liberdade. Menos ainda para a transcendência (a discussão desta questão se encontra nos capítulos iniciais da “Fenomenologia da Percepção”, de Maurice Merleau-Ponty).

4. A ruptura com a ontologia dicotomizante de Descartes

Ao lado da história, outros conceitos contribuirão para a construção de uma nova epistemologia e de uma nova ontologia. Com Marx (1818-1873), surgirá o conceito de práxis. Esta não é simples prática, mas prática e reflexão ao mesmo tempo, é uma ação reflexiva, uma reflexão que age, um pensamento que, tomando consciência da situação sociopolítica e do significado das estruturas sociais (a exploração do homem pelo homem), interfere no mundo (político), buscando a libertação, condição para a plena realização do ser humano. Não se trata de um pensamento manipulativo, operativo, mas de uma tomada de consciência pelo próprio homem objetificado nas relações de produção (operário) que toma em suas mãos seu destino e se assujeita. Esse homem, corpo e mente engajados numa situação, explorado em seu trabalho, objetificado, mecanizado, transformado em máquina, reduzido a uma boca e mãos, toma consciência, pelo seu próprio sofrimento, de sua situação, buscando recuperar sua subjetividade alienada. O trabalhador marxiano não é, destarte, nem corpo-máquina, nem pensamento contemplativo e desengajado. É ser participante e sofredor, corpo-pensante.

Outro conceito fundamental introduzido nessa época (primeira metade do século XIX) foi o de ex-sistência, por Kierkegaard (1813-1855). Esse conceito faz referência a um ser que se centra e se sustém fora de si, isto é, que não é dono de si mesmo. Ele se centra, em última instância, no mundo. Como a roda da bicicleta, ele tem um centro, seu eixo, mas esse centro não lhe pertence, pertence à própria

bicicleta, está preso no garfo da bicicleta. O eixo, que estrutura a roda e em torno do qual esta gira, não pertence exclusivamente à roda, pertence ao mesmo tempo ao garfo e está fixo nele. Também a existência não tem independência do mundo, tem nele sua fixação através de seu corpo, matéria como toda a outra matéria do mundo, mas matéria “comportamentante” e simbolizante, criadora de linguagem e cultura, logo, reorganizadora desse mundo em mundo humano e social. Ser fora de si (no mundo) – a existência – e não em si. Porque toda a existência se passa no mundo e, se bem examinarmos, nada sobrar para uma pretensa consciência em si e por si. Esse ser, pertencendo ao mundo, segue seus ritmos, suas pulsações, suas variações, suas mudanças. Devém com ele, embora não seja determinado por ele, mantendo sempre certa independência, certa capacidade de recuo, certo poder de resistência, o que não significa manter seu ser à parte do mundo.

Quadro 7

KIERKEGAARD

A) Existência: modo de ser do H (no mundo).

- Existência → irreduzível à razão (Haman e Jacobi)
(Em Spinoza, racionalista: Existência = razão)
- E ← se compreende como ser de possibilidades

E = realidade singular (ser humano) } +importantes
 realidade da espécie → animal }

E → relação com o mundo (angústia)
 E → relação consigo mesmo (desespero)
 E → relação com Deus (paradoxo)

Heidegger: Dasein (E) → In-der-Welt-Sein (ser-no-mundo)
 Heidegger: Dasein (E) → Mitsein (ser-comum)
 Heidegger: Dasein (E) → Eigensein (ser-próprio)

B) Angústia: sentimento da possibilidade, da liberdade.

- Liberdade ≠ livre arbítrio
- Possível → futuro (angústia)

- Passado $\longrightarrow$ possibilidade $\longrightarrow$ futuro (angústia) de repetição
- Espiritualidade = reflexão do H s/ si próprio e sua condição humana (que inclui a cs. da morte)
- **Princípio da infinitude:** “no possível tudo é possível”

Portanto:

Possibilidade favorável ao H $\longleftrightarrow$ Possibilidades desfavoráveis ao H

- **As possibilidades negativas conduzem a um pessimismo:** “da vida não se pode pretender nada e o lado terrível, a perdição, o aniquilamento habitam paredes-meias com cada um de nós”.
- **Infinitude ou indeterminação da possibilidade:** torna insuperável a angústia.

C) Desespero: o eu pode querer como pode não querer ser ele próprio. O desespero é a tentativa impossível por negar a possibilidade do eu, quer:

- tornando-se autossuficiente, quer
- destruindo-o na sua natureza concreta.

D) Deficiência da necessidade: se quer ser si próprio, se depara com sua limitação, sua finitude e, em consequência, com sua insuficiência e não alcançará o repouso e equilíbrio $\rightarrow$ desespero (impossibilidade de ser absolutamente a si próprio)

E) Deficiência da liberdade: se não quer ser si próprio, procura quebrar a relação que tem consigo mesmo, mas isto é impossível $\rightarrow$ desespero (impossibilidade de não ser si próprio)

- EU = necessidade + liberdade

F) Deficiência da necessidade: fuga p/ possibilidades que se multiplicam indefinidamente e que jamais se materializam (desespero = evasão), possibilidades fantásticas, ilimitadas, que não tomam forma, nem radicam em coisa alguma.

- Logo, deficiência do possível $\rightarrow$ desespero
- Cura do desespero = possibilidade
- Mas: possibilidades humanas = positivas + negativas
- Assim sendo, recai-se no desespero

G) Paradoxo:

- No entanto, “a Deus tudo é possível”.
- Logo: única saída (solução) para o H = FÉ (oposto do desespero, que é o pecado).
O H., em sua insuficiência, limitação e finitude, se socorre de Deus. A fé substitui o desespero pela esperança. Transporta o H para lá da razão e de qualquer possibilidade de compreensão: ela é o absurdo, o paradoxo, o escândalo.

H) Considerações sobre o possível:

- Possível $\neq$ necessário (determinado)
- Necessário $\rightarrow$ não devém
- Devir $\times$ necessário
- Necessário = é
- Necessário = sempre idêntico a si mesmo. Nada dele pode ser destruído.
- Devir = destruição parcial

I) Possível contradição em Kierkegaard

- Princípio da finitude humana versus infinitude das possibilidades
- Mas: possibilidades humanas estariam fadadas ao fracasso (princípio da repetição: o H tende sempre a escolher conforme aquilo que é, ou seja, conforme as escolhas anteriores), transformando-as em não-possibilidades (necessidade do fracasso). O passado, assim, mata o futuro, o já feito o por fazer (porvir), a necessidade, o possível e a liberdade.
- No entanto, uma possibilidade verdadeira não pode estar destinada ao fracasso nem ao sucesso, o que a tornaria necessidade (de fracasso ou de sucesso).
- Obs.: a tendência à repetição é própria da neurose, que é uma forma de lidar com a angústia, afastando-a e substituindo-a pela culpa e pelo medo (observação nossa).

Kierkegaard, conquanto preso ainda a um pensamento religioso (seu pai fora pastor, ele mesmo frequentou o seminário), introduziu conceitos importantes na abordagem do fenômeno humano. *Existência* era já, desde a Idade Média, utilizado, por exemplo, por Sto. Tomás de Aquino, mas era um conceito completamente desprestigiado: a existência humana não era objeto suficientemente digno de preocupação e reflexão. O pensamento medieval só se interessava pelo elevado, divino, racional, espiritual: expresso pelo conceito de essência. Essência e existência sempre foram as duas dimensões contrapostas do ser, a primeira objeto de todas as atenções, a segunda desprezada.

Outro conceito importante para uma nova compreensão do H. introduzido por Kierkegaard foi a definição da existência como *possibilidade*. Contra a determinabilidade do mundo material e natural e também contra a liberdade abstrata da consciência ou do espírito, referida sempre na filosofia medieval e moderna como livre-arbítrio – liberdade absoluta, idealizada, uma pretensa “leveza do ser” – a

possibilidade do existente implica uma liberdade real, concreta, como esforço, embaraço, resistência, consumo de energia e gasto de tempo.

Ainda contra as idealizações do romantismo, o H. passa a ser visto em sua *finitude*: ser essencialmente finito, limitado, colocado num mundo que é seu campo de possibilidades, mas ao mesmo tempo de limitação.

Devir é um conceito que nos vem de Heráclito e que desde Parmênides caiu em desgraça. O devir não existe, é impossível, dissera este, é pura ilusão. Desde então, a metafísica condenou o devir à condição de algo falso, equacionando a questão em termos de Ser e aparência (Platão), o Ser situando-se no nível da idealidade, a essência – única realidade para esse pensador – e a aparência no nível do sensível (ilusão), o primeiro marcado pela permanência, imutabilidade e identidade, o segundo pela variabilidade. Desde Vico, primeiro, depois com Hegel, que se interessaram pela história como possibilidade de conhecimento, o devir reentra no pensamento ocidental e se torna conceito central de uma reflexão e de um conhecimento sobre o H. Entender o H como devir é passo fundamental da nova ontologia e exige também nova epistemologia.

Finalmente, a *angústia* passa a ser a experiência mais fundamental na compreensão do ser do H. O existente, ser-no-mundo, vive, primeiramente, por sua conta e risco. Condenado à liberdade (Sartre), ele não tem garantia de nada. Cada escolha pode levá-lo ao sucesso ou ao fracasso, ao bem ou ao mal, à realização ou à frustração. Desse modo, a existência é marcada pela angústia.

Mais um conceito importante para a nova epistemologia e nova ontologia foi o de intencionalidade da consciência. Desde a Idade Média falava-se a respeito, mas Husserl (1859-1938), radicalizando, afirma que a consciência não tem ou pratica intencionalidades, e sim que ela é intencionalidade. Esse conceito não deve ser entendido no sentido vulgar do termo, mas no original do latim. Quer dizer “abertura para”. A consciência é abertura para outra coisa, para o objeto, para o mundo. Tudo o que se encontra na consciência é o mundo. Nela nada há de si mesma que não tenha provindo de alguma maneira do mundo (Aristóteles já dissera: nada está na inteligência que não tenha passado primeiro pelos sentidos). Ela não é, afinal, nada além dessa abertura, não é nada em si mesma, não tem conteúdos próprios,

não tem um ser por si mesma e independente do mundo. Seu ser é totalmente o próprio mundo, só que em outra forma, a consciência do mundo. Essa concepção rompe de uma vez com a ideia de uma consciência em si, como substância própria, e ao mesmo tempo torna sem sentido as aporias geradas por aquela concepção, como o insuperável solipsismo – o qual alimenta ainda hoje as teses sobre a solidão do homem. Terá consequências infundáveis, como veremos adiante.

E, finalmente, poderíamos citar o conceito de inconsciente, da psicanálise freudiana, mas já antes de Freud muitos filósofos haviam recorrido a ele, o mais acabadamente tendo sido Schopenhauer que, cerca de trinta anos antes de Freud, desenvolveu uma teoria sobre a neurose, usando os mesmos termos que este usou depois: inconsciente, recalque, repressão, etc.; e mesmo um franco racionalista como Leibniz, no final do séc. XVII e início do XVIII, para quem o inconsciente servia para explicar alguns fenômenos marginais da consciência.

O conceito de inconsciente também não pode ser entendido como pensamento puro, como a evidência e clareza de si a si próprias do Cogito. Antes pelo contrário, trata-se de um pensamento que não se pensa, um pensamento que não sabe de si, o que é uma contradição aparente. Porém, esse pensamento é menos ainda uma coisa, uma res extensa; não tem a opacidade, densidade, tangibilidade e visibilidade da matéria; é, antes, impalpável, mais até do que o pensamento consciente, é ambíguo e, entretanto, exerce seus efeitos sobre a consciência e sobre o comportamento do sujeito, parecendo uma causa que age do exterior, no que se parece aos objetos. Por isso, abre todo um campo de discussões e enfrenta todas as resistências, tanto de idealistas quanto de materialistas e positivistas.

Retomamos nosso tema recapitulando alguma coisa já anteriormente dita mas, para melhor clareza, a partir das lâminas esquemáticas. Começamos com o Quadro 6. Nele temos, do lado esquerdo, a velha ontologia (*ontos* = ser, *logos* = estudo, conhecimento), a de Parmênides, que dominou a filosofia do Ocidente durante 2.500 anos e que ainda domina todo o nosso pensamento. A concepção do ser praticada por ela é a do ser como permanência e imutabilidade, ou seja, significa concebê-lo como estático. A essa ontologia corresponde uma epistemologia que, na versão antiga, implicava observar, descrever e catalogar; pois os antigos não tinham a ideia de um saber prático,

que provocasse efeitos no mundo: isso era coisa para escravos ou para homens rudes, os mestres das artes (*tekné*). Os cidadãos da aristocracia não cuidavam dessas coisas, apenas de política e de um saber sem finalidade prática, mas visando diferenciá-lo dos demais homens comuns: a mitologia, a poesia, a história, a retórica (necessária para os embates políticos), a dialética (*idem*), a gramática (para bem dominar a língua e discursar de forma elegante), que eram as ciências do mundo antigo.

Já na versão medieval, o método de pesquisa por excelência passa a ser a exegese de textos, uma vez que a única fonte de conhecimento admitida era a revelação. Importava, destarte, tão somente saber exatamente o que Deus revelara ao homem e nunca o que o homem poderia saber por si mesmo, o que era uma ideia subversiva. Pode-se assim compreender por que o conhecimento não avança nesse período. Quando começa a fazê-lo, é a Renascença. E é com a ascensão da burguesia que isso vem a ocorrer, pois esta está comprometida com certos conhecimentos tanto práticos (os artesãos, os donos de oficinas), como pragmáticos (os comerciantes, os banqueiros). A Renascença traz toda uma reivindicação de liberdade (econômica em primeiro lugar, mas de pensamento, de pesquisa, política). Essa situação vai desembocar, então, na modernidade.

Quadro 8

VELHA ONTOLOGIA	NOVA ONTOLOGIA
Ser = imutável, permanente ∴ ser = estático	Ser = devir (vir a ser) ∴ ser = histórico, temporal, "existencial"

DUAS EPISTEMOLOGIAS: EXPLICATIVA X COMPREENSIVA	
MODERNA OU EXPLICATIVA	CONTEMPORÂNEA OU COMPREENSIVA
Procura elucidar através das causas (exteriores), descrevendo regularidades sempre iguais (Leis) que podem ser submetidas à medição; usa observação sistemática, experimentação, estatística.	Procura elucidar por meio da intuição das motivações e sentidos os atos e comportamentos humanos bem como as expressões de toda ordem.
Pressuposto: Objetividade	Pressuposto: Intersubjetividade

VELHA EPISTEMOLOGIA	NOVA EPISTEMOLOGIA (para fenômenos humanos)
• Antiga: observação, descrição, catalogação • Medieval: revelação (exegese de textos) • Moderna: observação sistemática, experimentação, estatística • Objetivo: explicar por meio de causas, leis e princípios gerais e universais • Relação epistemológica: Sujeito → Objeto	• Pós-moderna: a historialização, a genealogia, a comunicação intersubjetiva (empatizar/simpatizar com vivências alheias), interpretação, hermenêutica • Objetivo: compreender o sentido e a motivação • Relação epistemológica: Sujeito ↔ Sujeito

Na modernidade, os métodos de pesquisa passam a ser a observação sistemática, a experimentação, o uso da estatística. Nasce as ciências empíricas, capitaneadas pela mecânica e pela anatomia – ciências por excelência do olhar – mas também as matemáticas começam a sofrer novos desenvolvimentos. O homem moderno finalmente quer saber como é – e como funciona – o mundo à sua volta. Mas para isso precisou primeiro inventar um conceito fundamental, o de natureza, como vimos anteriormente. Natureza é a ideia de que o cosmos funciona de modo regular e ordenado. Não mais conforme a vontade divina apenas (ou dos deuses) ou caoticamente, desordenadamente, aleatoriamente; e sim de acordo com leis intrínsecas, que podem ser desvendadas pela observação sistemática e pelo espírito racional. Então, o objetivo da pesquisa passa a ser a explicação a partir das causas, leis e princípios gerais e universais. Institui-se a ciência objetiva – pois com Descartes descobre-se o estorvo que o sujeito pode representar para toda observação do mundo – na qual se busca conhecer o objeto “nele mesmo”, isto é, com independência do sujeito. Assim, a relação epistemológica característica será a de sujeito investigando o objeto, mas permanecendo o sujeito apagado.

Como vimos atrás, essa ontologia e essa epistemologia tiveram as maiores dificuldades de lidar com fenômenos de ordem humana. Já desde Vico e Hegel, o conceito de história se mostrou necessário na compreensão dos mesmos. Com este último, há um resgate do

conceito de dialética, usado para explicar o avanço do pensamento, da ciência, da filosofia. E um retorno à ontologia de Heráclito, a do devir, aquela que acreditava que no mundo tudo estivesse sempre em processo de mudança, logo, que o ser fosse histórico, temporal, efêmero (para os antigos, tratava-se, sobretudo, do mundo físico, pois tinham horror a pensar que a sociedade pudesse mudar; para os modernos, ao contrário, se trataria antes do mundo humano, visivelmente em processo de mudança cada vez mais intensa desde a Renascença). Em substituição ao paradigma da ciência natural, aqui se busca penetrar no mundo dos agentes históricos, no mundo do outro (tornado inacessível na ontologia cartesiana). Em vez da explicação com base nas causas, nas leis e princípios absolutamente universais, busca-se a compreensão por meio da historialização, da comunicação intersubjetiva (empatizar/simpatizar com as vivências alheias), da interpretação, da hermenêutica. A história, aqui, é uma maneira distinta de trabalhar com os antecedentes de um evento: este, em vez de ser determinado por aqueles, passa por um processo de atribuição de significado e de escolha por parte dos agentes históricos. De sorte que o objetivo desse conhecimento será a compreensão do sentido que tiveram os acontecimentos e da motivação dos agentes. Aqui a relação epistemológica típica não será mais a unilateral de sujeito e objeto, mas a intersubjetiva, sujeito-sujeito em reciprocidade.

5. Nietzsche, o profeta do libertarismo burguês

Para o nosso propósito, de explicitar uma epistemologia das ciências humanas e, por outro lado, compreender a trajetória da Fenomenologia, duas questões nos interessam no pensamento de Nietzsche. A da genealogia e a da sua concepção de saúde. A primeira podemos considerar como mais pontual, a segunda como mais genérica e abrangente.

Começemos pela segunda. Em Nietzsche encontramos uma noção de saúde em franca divergência daquela praticada pela ciência positiva. Coerente com seu pensamento crítico em relação ao instituído em nossa sociedade e particularmente com seu propósito de realizar uma crítica dos valores e por extensão do sistema ideológico da mesma, ele abandona por completo a ideia normatizante de caráter

biológico em favor de outra, também com profunda influência biológica. Mas enquanto a primeira seria caudatária de um pensamento naturalista, positivante, estático, a segunda se prenderia a uma concepção dinâmica, afirmando a vida como processo expansivo, evolutivo, processo de dobramento da natureza sobre si própria, em que a dobra se estende sobre o material prévio – a própria natureza, incluindo nela o ser humano – na forma de uma expansão, uma ereção, um destaque e uma centralização se manifestando em última instância como crescente dominação e exercício de poder. Nessa perspectiva, a “vontade de potência” seria a expressão maior no ser humano desse movimento expansivo e afirmativo. É a partir desse critério, então, que julga a moral vigente em nosso mundo ou qualquer outro. A tradição greco-judaico-cristã é condenada como contrária a esse movimento expansivo, a essa metafísica evolucionista; e declarada nihilista na medida em que negaria esse movimento de afirmação do vivo. O vivo é também o mortal. O vivo é aquilo submetido ao devir, ao processo de nascimento, desenvolvimento e morte. Viver seria mergulhar nesse processo, com tudo o que ele comporta. A visão do nosso mundo cultural se basearia antes na recusa desse movimento, na ideia de um ser como permanência e estabilidade. *“Nietzsche se empenha em revelar que a vida não é nada mais nem menos que um incessante devir; assim, querer derivá-la de uma dimensão estável seria simplesmente praticar o esquecimento de que foi o próprio homem, em função de necessidades e afecções puramente humanas, quem teria dado origem a este domínio do estável e do incondicionado”*¹. Para os gregos, o Ser, entendido como permanência, estabilidade, identidade, imutabilidade, o objeto único possível do conhecimento, era a verdadeira realidade. O ser mutável, sensível, é relegado, dessa forma, à condição de ilusão e de erro – particularmente em Parmênides e na tradição que se inicia com Platão (platonismo e neoplatonismo), não merecendo maiores atenções ou consideração. No Cristianismo, o Ser é igualado a Deus – Ser Supremo, expressão máxima dessa essencialidade substancialista e ao qual a vida humana estaria votada, bem como ao universo do transcendente que lhe seria coextensivo. Assim, a vida humana, a partir daí, se suspenderia na perseguição de um transcendente além do mundo, além do cosmos, além do existente e negaria a vida mundana com todos os

¹ M. S. Ribeiro, “Vida e Liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche”, p. 103.

seus valores inerentes. Essa negação constituiria o mórbido, o nihilista dessa posição. A “grande saúde” seria, nessa medida, seu oposto, a afirmação da vida em sua condição de devir e de processo, processo expansivo. Essa aceitação da vida implicaria na afirmação de valores vitais, regidos pela vontade de potência, expressão maior do vital, da expansividade da vida. Esses valores, por sua vez, seriam caracterizados pelo dionisíaco, em contraste com o apolíneo da visão greco-cristã. O dionisíaco é o corporal, o passional, o desejante, o sensível, o trágico (ou dramático, segundo me parece ser mais a concepção de Nietzsche), o mundano, o inconsciente, o pulsional, o instintivo, o afetivo, o voluntário; o apolíneo é o racional, o reflexivo, o distanciado, o equilibrado, o controlado, o frio, o analítico. O apolíneo seria antivital na medida mesmo em que implicaria um desengajamento, um desinvestimento, um desapaixonamento, uma postura de negação do valor do viver e afirmar-se como ser mundano. Pois a vontade de potência é vontade de potência para algo, para alguma ação mundana.

Em que medida essa ética afirmativa do vital pode nos ser útil se torna mais claro exatamente no campo da psiquiatria e da psicanálise, onde o conceito biológico de saúde, entendida como homeostase e normalidade, convida a pensar num estado de estagnação, de repetição pura, de inação e de adaptação, enquanto a “grande saúde” sugere expansão vital, afirmação de si, ação, fruição, engajamento, imersão no mundo, aceitação do efêmero e passageiro. A afirmação da vida sendo assim, para Nietzsche, não a tentativa de destacar a existência da matéria e do corpo, mas de mergulhar neles e nas suas condições intrínsecas, quais sejam, o desenvolvimento por meio do ciclo vital de nascimento e morte, conseqüentemente, de renovação constante, conduz a uma compreensão essencialmente diferente dos fenômenos psíquicos, avaliados a partir daí quanto ao seu caráter de expressão do devir, de “aceitação do tempo”² ou aceitação do fluir da vida e dos processos do mundo. Saúde não mais como estado estático, inerte, mas como movimento e expansão, não mais como recusa do mundo e sim como aceitação dele. A tentativa de evadir-se dele e negá-lo, como engodo e morbidez. A Psicopatologia Fenomenológica e Antropológica, a Daseinsanalyse, cada vez nos mostram mais a razão dessa postura.

² Expressão utilizada por nosso colega e amigo José Newton Garcia de Araújo, ex-professor da UFMG, em sua dissertação de mestrado.

Quanto à questão da genealogia, ela tem uma importância mais epistemológica. O humano é histórico, como já vimos atrás. O que é histórico não tem causa, tem condicionantes e motivos. A história se faz de possibilidades escolhidas, de ações implicando motivos, ações que visam alguma coisa e estão, nessa medida, referenciadas mais ao futuro do que ao passado. O futuro não existe para o mundo objetivo, o mundo das coisas, dos simples acontecimentos materiais. O futuro surge no horizonte das ações humanas (ou animais) possíveis e o homem é por excelência o ser que tem futuro. Os animais têm bem um passado (memória), mas quanto a um futuro, parecem viver em um futuro de curta extensão (o animal sai para caçar: a caçada dura um tempo, sua ação precisa persistir o tempo necessário para seu sucesso; o passarinho faz seu ninho: visa sua reprodução, que durará alguns meses; ele não tem certamente consciência disso, mas vive esse período distendido por esse tempo, suas ações se integram nesse ciclo). As ações, uma vez exercidas, vêm a constituir um passado como história, não simples acontecimentos acumulados, não simples sucessão de acontecimentos, mas encadeamento de atos com sentido na construção de uma totalidade sempre inacabada e em processo, a história. Os elos dessa corrente, interligados pelo sentido da totalidade que se constitui no tempo, têm, eles próprios, seu sentido particular. Os fenômenos humanos situam-se nesse encadeamento. Eles demandam, então, uma análise de seu sentido particular, bem como de sua articulação com o sentido do todo. O desvelamento da constituição desses sentidos é o processo de regressão através da cadeia no que chamamos de gênese. Nietzsche foi um dos primeiros a sugerirem-no, remontando à moral cristã, aos princípios dessa moral, às suas motivações ideológicas. Procurou mostrar, na “Genealogia da Moral”, a origem “nihilista” da moral cristã na recusa do mundo e do devir, do corpo e da vontade de potência. Recusa como renúncia, recusa como abandono e negação de si enquanto Corporalidade e Materialidade.

A análise nietzscheana se centra na noção do ideal ascético da moral cristã. Esse ideal ascético “*seria a própria negação da sensualidade física em favor da segurança de uma ordem superior, de uma vontade de verdade*”(p.83)³, expressão enviesada da vontade de potência que se apresentaria na moral decadente de escravos e vencidos,

³ Ribeiro, M. S. Vida e Liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche.

que é como ele qualifica essa moral. A moral decadente substituiria a vontade de potência como afirmação de valores vitais pela ideia de verdade, uma ordem superior que asseguraria a conservação, a sobrevivência no plano de uma outra realidade, uma outra vida, superior em suas funções à natureza vivida e à própria vida. Pois o ideal ascético “*tem sua origem no instinto profilático de uma vida que degenera e que por todos os meios procura a maneira de se conservar*”(p.83)⁴. Entretanto, essa verdade seria uma ficção com o fito de aumento do sentimento de força e da realização de uma vontade de potência. Mas que ela acabe com a ignorância e com o erro seria uma afirmação de imensa sedução que se apoiaria na inércia e na preguiça, pois seria sempre mais cômodo obedecer do que examinar, isto é, seguir uma verdade estabelecida do que buscar uma própria. “*O grande erro dos filósofos estaria no fato de verem na lógica e nas categorias da razão um critério de verdade, de realidade, e não apenas os meios para acomodar o mundo a fins utilitários*”(p.84)⁵.

A vontade de verdade esconderia a dificuldade de haver-se com o impermanente: “*seria preciso que nos apercebêssemos que por detrás da vontade de verdade – que teria dado origem à antinomia mundo verdade/mundo aparência – existe a necessidade humana de se enganar, de reduzir a fórmulas e símbolos, a um esquema útil e manejável a multiplicidade e a inconstância do mundo que o cerca*”⁶. A crença na verdade, só por si, não colocaria em jogo qualquer categoria moral, mas alimentaria uma outra ficção, esta sim implicando uma intenção moral: “*nenhuma criatura quer enganar-se, nenhuma criatura deve enganar-se*”⁷. Talvez pudéssemos resumir essa situação numa equação: um só Deus, uma só verdade, uma só lei. A moral derivando da ideia de verdade. Como mencionamos antes, “*a moral nasce de um instinto de decadência, que aparece enquanto um tipo específico da vontade de potência*⁸, no qual a vontade de nada⁹ predomina sobre a vontade de vida, de crescimento. Assim, pois, a moral não seria mais que **um contramovimento aos esforços da Natureza para produzir um tipo supe-**

⁴ Idem, ibidem.

⁵ Idem, ibidem.

⁶ Idem, ibidem.

⁷ Idem, ibidem.

⁸ Segundo Granier, citado por Mário Sérgio.

⁹ Vontade de aniquilação, de autonegação, autoanulação.

rior. Na história da moral poderíamos ler a manifestação de uma qualidade da vontade de potência pela qual escravos e oprimidos, fracassados e enfermos ou medíocres, sempre numericamente superiores, pretendem realizar valores que lhes são **biologicamente** mais favoráveis” (p.85)¹⁰.

Por esse caminho, “Nietzsche se esforça por nos mostrar que, examinada pela ótica psicológica, a vontade de verdade torna-se, não mais a expressão de um poder moral, mas uma forma da vontade de potência. Trata-se, a rigor, neste caso, do evidenciamento do processo de instauração de uma dupla ficção; e encontramos aí a articulação daquilo que Granier descreveu como os três sentidos do conceito de verdade em Nietzsche: o plano da **pseudoverdade metafísica**, o plano da **verdade-pragmática** e o plano da **verdade originária**. Esta crítica à vontade de verdade, formulada a partir da perspectiva psicológica, é o que se constitui através do desenvolvimento do método genealógico. Escreveu Nietzsche: **não se realiza o verdadeiro método de investigação senão quando se superam todos os prejuízos morais; este método representa uma vitória sobre a moral**”¹¹.

Não fizemos aqui uma ampla exposição do pensamento de Nietzsche, nem seria nosso objetivo. Entretanto, não podemos resistir à tentação de realizar uma avaliação crítica, mesmo que sumária e preliminar, mesmo que à guisa de ensaio e tentativa, dessa obra tão vigorosa e de consequências tão profundas para o pensamento. Pois parece-nos que a libertação proposta pelo autor é bem aproximadamente o que temos assistido em nosso mundo pós-moderno, por causa de Nietzsche ou talvez mais a despeito dele e como mero fenômeno histórico “na ordem das coisas”, na ordem dos acontecimentos. A laicização da vida, a recuperação de valores mundanos, a democracia burguesa, o aburguesamento do proletariado nos países desenvolvidos, a liberação sexual com inversão da moral respectiva, os direitos individuais, a proeminência do indivíduo nas relações sociais culminando no individualismo típico de nosso tempo, tudo isso representa bem o tipo de libertação propugnado por nosso profeta. Mas essa libertação revela sua limitação e sua deficiência: vem acompanhada da solidão das pessoas num mundo de **indivíduos** anônimos, do consumismo, e mesmo da escravização ao consumo, com conseqüente queda num

¹⁰ Ribeiro, M S. Vida e Liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche.

¹¹ Idem, ibidem.

materialismo empobrecedor, do hedonismo, do narcisismo, da falta de perspectiva e de sentido num mundo onde as vidas se tornam monádicas. Nisso tudo se revela a natureza dessa libertação: seu caráter essencialmente individualista, sua falta de perspectiva social, próprios da ideologia burguesa, seu evolucionismo biologista darwiniano, fundado na ideia de competição acima de tudo e, enfim, o esquecimento de uma dimensão de ser essencial à compreensão do homem: a da sociabilidade fundamental, do ser-com-outros heideggeriano. Pois se o ser humano apareceu sobre a face da terra e a dominou, foi por ter compensado sua inferioridade biológica em relação a outros animais com sua imensa capacidade de se associar.

6. Dilthey, a busca por uma epistemologia das Ciências Humanas

Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi um dos principais representantes da escola de pensamento conhecida por historicismo e um dos que mais se esforçaram por fundamentar uma epistemologia da história e, por extensão, das ciências humanas em geral (*Geisteswissenschaften*, ciências do espírito em alemão). Segundo Abbagnano, o historicismo se caracteriza da seguinte forma:

a) “[...]Supõe que o objeto do conhecimento histórico tem um caráter específico que o distingue dos objetos do conhecimento natural. A diferença entre história e natureza é, portanto, óbvia e desenvolveu-se paralelamente à fase positivista das ciências naturais.

b) “[...]Supõe que os instrumentos do conhecimento histórico são, pela sua natureza ou, quanto mais não seja, pela sua modalidade, diferentes dos utilizados pelo conhecimento natural”¹².

Assim, enquanto as ciências naturais fundam seu conhecimento sobre a noção de causa (causa eficiente, no sentido de Aristóteles, que postulava outros três tipos de causa) significando a elucidação do processo como uma variável determina outra variável (como A determina B) ou como um grupo de variáveis determina uma outra variável [$A=f(x, y, z, \dots, w)$] e apostam na matematização como forma de operar essas variações, tendo na previsão e controle dos acontecimentos naturais e das intervenções humanas na natureza seu objetivo

¹² Abbagnano, N. – Dicionário de Filosofia, Ed. Mestre Jou, São Paulo, 1982, verbete sobre o historicismo.

explícito, constituindo assim uma epistemologia *explicativa*, a história e as ciências humanas em geral visariam a ampliação do horizonte de autocompreensão humana (no sentido de compreensão que nos fala Heidegger, como compreensão das possibilidades próprias do ser-no-mundo) e teriam conseqüentemente finalidades éticas, políticas e psicológicas. Tratar-se-ia de uma epistemologia *compreensiva* por contraste com a das ciências naturais, explicativa. Tal designação indica uma mudança de paradigma na origem do modo de se conhecer, ou seja, aqui não se trata mais de ciência objetiva, baseada na equação sujeito-objeto, mas de uma ciência intersubjetiva, fundada na equação sujeito-sujeito. Diz-nos Dilthey que, diferentemente das coisas, as quais se expõem diante de nosso olhar, os atos dos outros seres humanos – e as atuações históricas – nos são entregues como sentido. Há então entre conhecedor e conhecido uma relação de interioridade e não de exterioridade como nas ciências naturais. Dessa forma, nesse campo existe uma proximidade, uma afinidade, uma coextensão de ser entre o cientista e o seu objeto de estudo (lembremo-nos de que, na Grécia Antiga, as disciplinas ensinadas pelos sofistas – professores – eram a retórica, a dialética e a gramática, todas visando o bom desempenho do aluno em seus futuros embates políticos. E era somente o que se podia entender como pragmatismo, uma vez que o campo de ação do cidadão grego era eminentemente político, já que a intervenção no mundo físico – a agricultura, o artesanato, o comércio – era quase sempre coisa de escravos). Seria da possibilidade de se constituir um conhecimento relativamente seguro sobre o sentido das ações alheias que se trataria na história. Digo conhecimento relativamente seguro porque, como vimos, já Vico contrapusera à pretensão do conhecimento de certeza (episteme = conhecimento seguro) das ciências naturais estabelecidas a partir de Descartes, um conhecimento verossímil (verossimilhança = vero + similhaça = semelhança ao verdadeiro), isto é, sem pretensão de certeza: conhecimento provável. Hegel, por outro lado, deu a esse conhecimento um caráter dialético, isto é, considerou-o ligado à opinião, ao debate, à contraposição de pontos de vista fundamentados, conferindo-lhe caráter de devir, no sentido daquilo que evolui, que se produz no tempo, que é provisório e que, para ele, se aperfeiçoa constantemente (até atingir o absoluto). Caberia indicar qual a via de produção desse conhecimento. Se nas

ciências objetivas se tratava da observação sistemática, da medição, da formulação de hipóteses e consequente testagem, aqui esses métodos não teriam qualquer função. O que se trataria de conhecer não poderia ser simplesmente observado, não se expõe aos olhos. O sentido só pode ser apreendido pelos olhos do espírito, isto é, por um “sentido interno”. Este não tem como realizar medições. Dilthey recorreu ao conceito de empatia como ferramenta desse conhecimento. Sabemos já a origem desse conceito e sua função: os filósofos ingleses dos séculos XVII-XVIII que não aceitaram o solipsismo resultante da filosofia cartesiana.

Quadro 9

EMPATIA

A postulação cartesiana do pensamento como ente ou ser substancial independente da matéria e, portanto, do corpo, confinou a consciência a uma situação de insularidade absoluta, na medida em que a comunicação desta com o corpo se tornou problemática. Todo contato com outra consciência só podendo se fazer através dos corpos nos quais cada consciência moraria, pois entre uma consciência e outra não haveria nenhum meio comum, já que cada uma estaria constituída como ente em si mesma – sendo então uma realidade independente, absoluta, completa em si mesma, em relação à qual a própria linguagem seria apenas expressão exterior – esse contato não poderia ser mais do que *raciocínio de analogia*, isto é, uma inferência de cada consciência sobre os conteúdos da outra e, em última instância, uma *projeção* dos seus conteúdos sobre a outra, tal situação provocou os filósofos ingleses, com sua tendência empirista, e portanto gosto pelas explicações sensualistas, estésicas, a proporem um processo pelo qual tal insularidade fosse superada. Eles o fizeram justamente com a idéia de uma experiência, que chamaram empatia – do grego, em = dentro e pathós = sentido, sentimento, paixão, afecção – como forma de captação da experiência alheia. Esta, evidentemente, só pode se fazer pelas expressões do outro: a fala, a mímica, o comportamento, a gestualidade.

Foi este conceito que W. Dilthey retomou para a sua epistemologia compreensiva. Dele, por sua vez, segundo nos parece, Jaspers, para sua psicologia compreensiva, uma vez que não encontramos em Husserl e na Fenomenologia o uso de tal conceito. Jaspers interpretou a “intuição das essências” husserliana, apreensão do sentido dos fenômenos, aplicada à psiquiatria ou à psicologia compreensiva, como empatia. Este uso, digamos, não autorizado gerou, entretanto, uma tradição na psicologia anglo-saxônica, fixando um conceito já havido em sua filosofia e coerente com sua tendência sensualista.

No campo da Fenomenologia filosófica, porém, tal conceito encontrou muitos críticos, o primeiro dos quais talvez tenha sido Max Scheler, o qual se empenhou em demonstrar, em “Essência e Formas da Simpatia”, a insuficiência desta experiência para nos dar a alteridade alheia, propondo um outro conceito, relativo a uma outra forma de experiência, a Simpatia – também do grego, *sin* = com e *pathós* = sentir – para nos dar realmente a experiência do outro na qualidade de alheia. De fato, nesta linha de raciocínio, o psicoterapeuta, a praticar uma simples empatia, chegará ao fim do expediente esgotado, esvaído, consumido. Para uma melhor informação sobre o tema, consulte-se, além do texto de Max Scheler, outra obra de relevo, “Teoria y Realidad Del Outro”, de Pedro Lain Entralgo, ou o artigo que publiquei com o título de “O Solipsismo” em “A Prática da Psicoterapia”, Ed. Pioneira.

Para resumirmos o pensamento de Dilthey, recorreremos ao texto de J. Habermas, “**A teoria da Compreensão Expressiva de Dilthey. Identidade do eu e comunicação linguística**”, contido em seu livro “Conhecimento e Interesse”¹³.

Diz-nos Habermas: as ciências se desenvolvem sobre um saber-prévio de caráter linguístico-corrente (popular, corriqueiro). “*Para Dilthey, esse pano de fundo subcultural do processo de pesquisa se constitui como recorte do mundo da vida social. O sistema das ciências é um elemento de um contexto de vida abrangente*” (p.179). O contexto de vida sobre um nível da Intersubjetividade. “*Esse não pode ser analisado no caso das ciências da experiência no sentido estrito*”. Pergunta-se, então: “*as ciências humanas não se movem em um outro campo metodológico e se deixam dirigir por outros interesses de conhecimento do que os das ciências naturais conceituadas pelo pragmatismo*” (p.179)?

1. Indicar esse lugar especial das Ciências Humanas é o projeto de Dilthey. A partir da história, desenvolver-se-ão nessa direção as ciências da Economia Nacional, Direito e Estado, Religião, o estudo da Literatura e Poética, da Arte Decorativa e Música, das visões e sistemas filosóficos, da psicologia. Essas ciências se erigem sobre o conceito do humano, da espécie humana e exigem definir humanidade e separá-las das ciências da natureza.

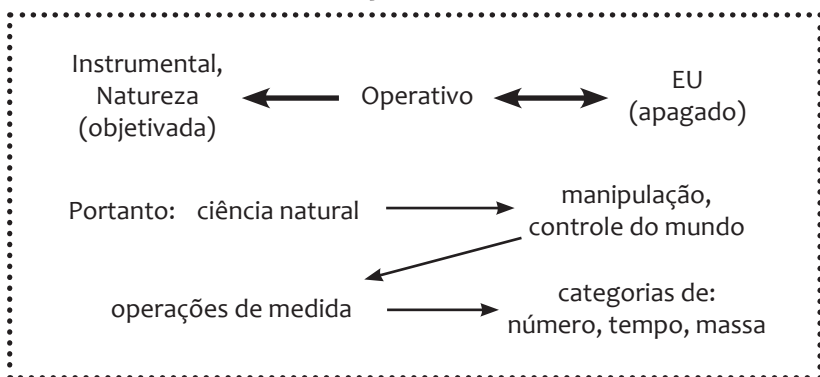
Entretanto, o próprio Dilthey acha que a circunscrição da re-

¹³ Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-Identität und sprachliche Kommunikation, p. 178 a 203, publicado em Erkenntnis und Interesse, editora Suhrkamp, Frankfurt am Main, Rep. Fed. Da Alemanha, 1973.

gião de objetos é insuficiente do ponto de vista lógico. Seja a fisiologia: trata do homem, mas é ciência natural. “*Regiões diferentes de fatos não seriam ontológicas, mas são constituídas e devem ser compreendidas no âmbito da teoria do conhecimento*”(p.180). O homem construiu esse grande objeto natureza como uma ordem regida por leis.

2. Nesse processo, não foi o *distanciamento* do sujeito conhecedor em relação ao mundo que o possibilitou, mas a *neutralização* da sensibilidade múltipla, determinada biograficamente e historicamente cunhada, bem como o *apagamento* das experiências correntes pré-científicas – em favor de um sistema de referência intersubjetivo, dentro do qual objetivamos a Natureza como regida por leis e a ser dominada. “*A natureza objetivada é muito mais correlato de um eu que incide sobre a realidade atuando instrumentalmente*”(p.181).

Quadro 10

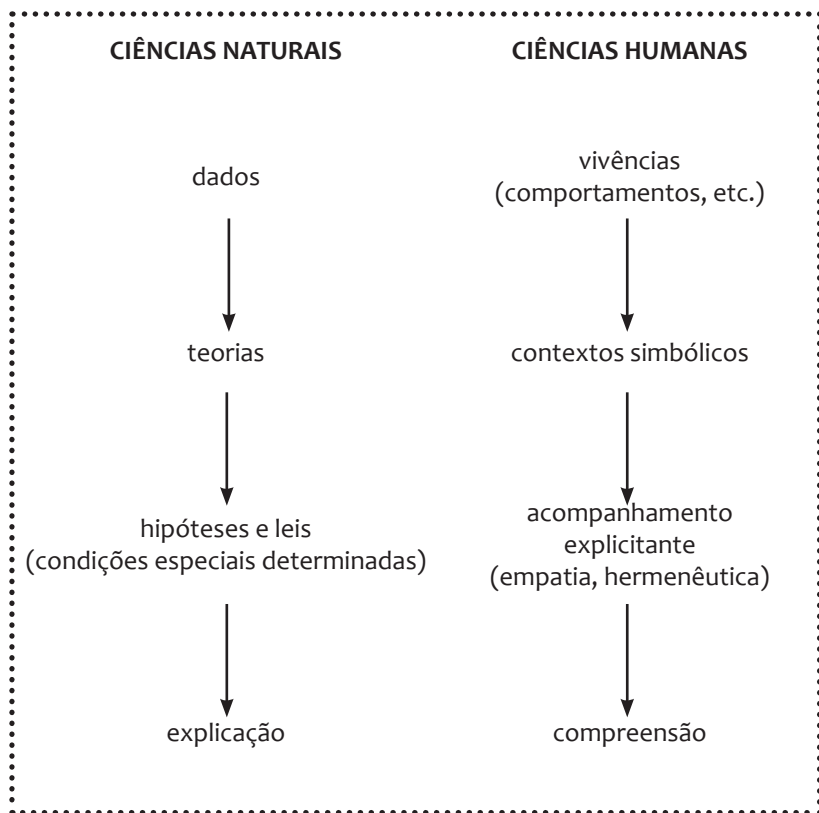


3. “*Em contraposição, o lugar do sujeito nas ciências do espírito é demonstrado por uma experiência não restringida: ela não é limitada ao campo do 'alcance da mão' por condições experimentais da observação sistemática [...]. Todo o solo de ressonância das experiências acumuladas pré-científicas é agitado conjuntamente (é incorporado) [...]. Corresponde a um grau mais baixo de objetivação: o vivido abre a realidade 'por dentro'.*”

4. “*Nas ciências humanas[...] os conceitos e princípios teóricos são menos produtos artificiais do que pós-construções miméticas[...] As teorias servem aqui apenas como veículo da revelação de uma vivência compreensível a posteriori: não há aí suposições hipotéticas que estejam*

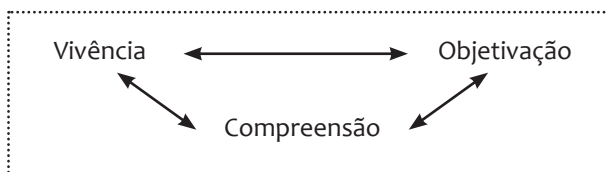
*por trás dos dados[...] As ciências humanas objetivam a transposição das objetivações espirituais na vivência compreensível **a posteriori**[...] Acontecimentos dados nós podemos explicar com a ajuda de hipóteses de leis[...] enquanto contextos simbólicos podem ser **compreendidos** por meio da explicitante apreensão **a posteriori**[...] A compreensão é um ato no qual se dissolvem a experiência e a concepção teórica. Enquanto nos procedimentos analítico-causais se estabelece um contexto hipotético dos acontecimentos através de construções, o procedimento explicativo das ciências compreensivas sempre já se move no interior de um contexto objetivamente pré-dado[...] Para as ciências humanas se segue que o âmbito da vida espiritual serve de base por todo lado como um dado original” (p.184).*

Quadro 11



5. A lógica das ciências humanas (tema de Dilthey) se centra nas relações de:

Quadro 12



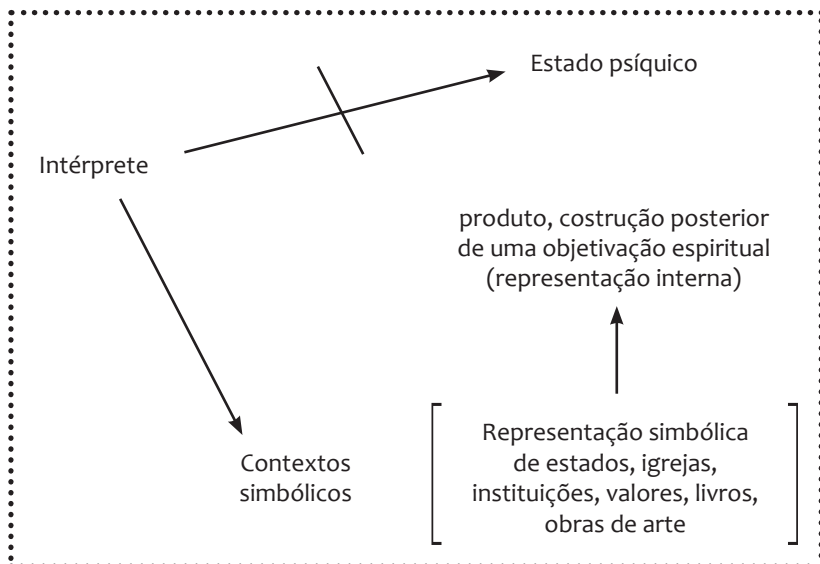
O objeto de pesquisa (nas CHs) não será a humanidade, mas o mundo no qual se expressa a vida histórico-social dos seres humanos.

6. “A categoria da vivência[...] é uma chave para a construção de uma teoria das ciências humanas em Dilthey[...] A humanidade deixa de ser mero fato físico e se torna objeto das ciências humanas quando estados humanos são vividos. O objeto da pesquisa aqui não é a humanidade, mas o mundo no qual a vida sócio-histórica das pessoas se exprime[...] Ele tornou a compreensão das expressões de vida modelo da compreensão de estados de espírito alheios. Compreensão das expressões e vivência mantém uma relação de reciprocidade[...]”(p.185). Mas essa “psicologia da compreensão como vivência substituta fundamenta uma concepção monadológica da hermenêutica das ciências humanas, que Dilthey não superou totalmente”(p.186).

7. “O primeiro impulso para a revisão da teoria da empatia foi dado já pela concepção romântica da hermenêutica[...] Compreensão **a posteriori** não será mais um estado psíquico, mas o trazer à luz um produto. A compreensão não termina em empatia, mas na construção posterior de uma objetivação espiritual. O intérprete precisa retroceder de uma expressão vital fixa durável para uma criativa, valorativa, operante, autoexpressiva, auto-objetivada. Seu compreender se dirige a conjuntos simbólicos, não ao psíquico diretamente. Caminha-se aí de estados exteriores, da representação simbólica (de estados, igrejas, instituições, valores, livros, obras de arte) para a representação interna”(p.186). O interior é representado na experiência exterior de um sinal dado. Nessa perspectiva, “é um erro empregar a psicologia para saber desse lado interior. A compreensão desse espírito (objetivo) não é conhecimento psicológico. É recuo a um complexo espiritual de uma estrutura e regularidade próprias. Essa crítica ao psicologismo assenta

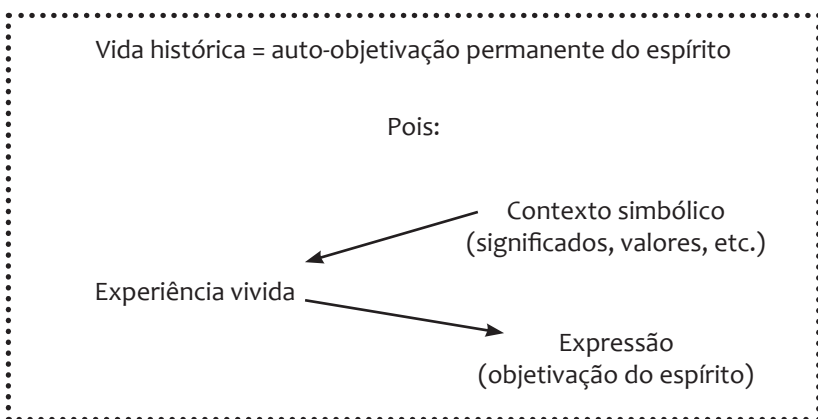
sobre a consideração de que a própria vivência é estruturada por meio de conjuntos simbólicos. Uma vivência não é um tornar-se consciente de estados orgânicos subjacentes, mas referida a intenções e sempre mediada por um ato de compreensão do sentido”(p.186-187).

Quadro 13



8. “Dilthey concebe a vida histórica como uma permanente auto-objetivação do espírito. As objetivações nas quais o espírito atuante chega a objetivos, valores e significações constituem uma estrutura de sentido que pode ser analisada independente dos processos fácticos, dos de vida, livre dos desenvolvimentos orgânicos, espirituais, históricos e sociais. O conjunto objetivo de símbolos válidos[...] só pode ser compreendido pela reconstrução vivida, de tal modo que recuamos no processo de trazer à luz o sentido. Toda vivência de significação vivida é poética”(p.187).

Quadro 14

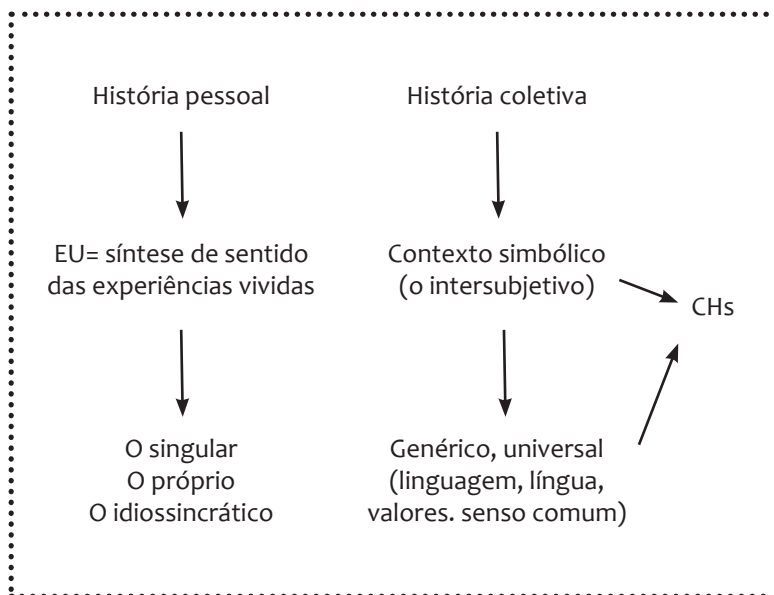


9. “Dilthey plagia o modelo que serve de base ao conjunto de vivência, expressão e compreensão em vez de uma teoria ingênua da empatia, o modelo da filosofia reflexiva” (p.187); como o processo de auto-objetivação do espírito está integrado à história da espécie humana, a existência cotidiana dos indivíduos socializados se move nas mesmas relações de vivência, expressão e compreensão que constituem os procedimentos das ciências humanas. “O espírito tem sua vida em desfazer-se em objetivações e ao mesmo tempo retornar a si próprio em suas expressões de vida” (p.187). A história da espécie humana está integrada a esse processo de formação do espírito. As ciências do espírito (ou humanas) se movimentam, dessa maneira, nesse mesmo campo da existência cotidiana. Elas são apenas a forma elaborada e metódica de penetração no mundo de sentidos e significados. “As Ciências humanas são, assim, fundadas no conjunto de vida, expressão e compreensão” (p.188). Na tradição de Vico, Kant e Marx, contra Descartes, assume-se o princípio: *verum et factum convertuntur* (verdade e fato se equivalem). Assim o sujeito conhecedor é parte do mesmo processo do qual o mundo cultural provém, de modo que o sujeito de ciência só compreende aquilo que o próprio espírito criou. Ao contrário das ciências naturais, aqui a primeira condição de possibilidade da ciência (humana) é que o cientista seja ele mesmo um ser histórico; que “aquele que pesquisa a história é o mesmo que faz a história” (p.189).

O princípio de Vico serve-lhe de justificação: “‘os julgamentos sintéticos geralmente válidos da história’ são possíveis porque o sujeito

conhecedor toma parte ao mesmo tempo na produção dos objetos de seu conhecimento”(p.189).

Quadro 15



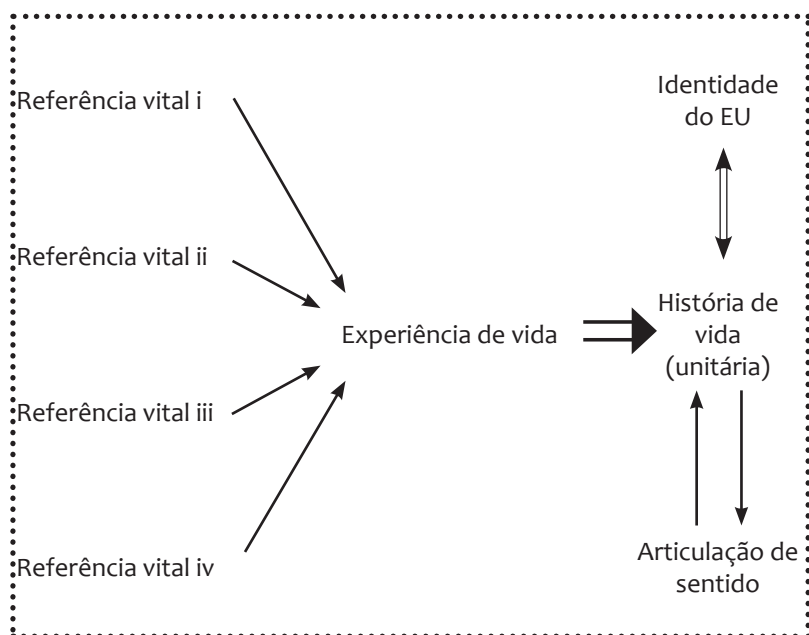
10. Mas Habermas pensa que com isso Dilthey se enreda num círculo ruim e que é insuficiente para a lógica da ciência a recondução da relação metodológica (científica) de vida, expressão e compreensão ao mesmo conjunto da constituição definida transcendentalmente, de um mundo de vida.

Esse modelo de interpretação que se afasta da tradição conduziu Dilthey, como Peirce, a um objetivismo que os impede de trabalhar de modo consequente os seus princípios lógico-investigativos da sua crítica do sentido”(p.190).

Inicialmente Dilthey explicita as relações de vivência, expressão e compreensão de modo estritamente metodológico. Ele exemplifica com a autobiografia: “a história de vida é a unidade elementar do processo de vida abrangente da espécie humana...”(p.191) ela constitui um contexto vivenciável, que unifica o transcurso da vida através de um sentido[...] ela consiste em referências de vida[...] Estas, por sua vez, se constituem de um eu, de um lado, e coisas e pessoas, de outro. Uma referência de vida estabelece também determinadas significâncias de coisas

e pessoas para um sujeito, como também determinados modos de comportamento do sujeito para com o ambiente. A referência de vida possibilita uma apreensão cognitiva apenas na medida em que assegura uma postura afetiva e um ponto de vista orientado à ação (ao fazer, à manipulação): no contexto de referências de vida um objeto só é teoricamente apreendido na relação em que ele se mostra sob a orientação de valores e ao mesmo tempo se mostra sob regras de objetivos práticos. Seres humanos e coisas nunca são para mim meros objetos”(p.191-192), mas entram em minha vida numa relação significativa. “*Referências de vida estão integradas a uma história de vida individual. São abstrações de um contexto cuja unidade é produzida pela experiência de vida cumulativa. A cada momento, todos os acontecimentos de uma história de vida estão submetidos à interpretação retrospectiva*”(p.192). Esta depende de uma “*antecipação do futuro na mesma medida em que as perspectivas desenvolvidas sobre o esperado, querido e desejado dependem da lembrança, a reflexiva presentificação do passado*”(p.192-193).

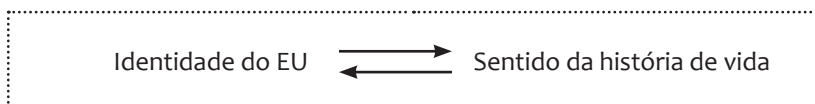
Quadro 16



A experiência de vida se integra na unidade de uma história de vida individual, a qual *“está ancorada na identidade de um eu e na articulação de um sentido. A identidade do eu se define no tempo como síntese das vivências múltiplas que se sucedem”* (p.193). Ela é a garantia contra a corrupção atual de nossa vida. *“A identidade do eu deve ser distinguida da unidade do organismo ao qual pertence”* (sempre o mesmo corpo, do nascimento à morte) (p.194).

“...A identidade do eu se constitui na articulação de um sentido, uma significação da história de vida” (p.194): *“O conjunto das vivências em sua realidade concreta reside na **categoria da significação**”* (p.195). Esse significado está contido nessas vivências como constituinte desse conjunto.

Quadro 17



A identidade do eu está em constante processo de destruição e de superação dessa corrupção. Ela precisa ser constantemente reconstruída por meio de interpretações retrospectivas da história de vida. Pode-se, assim, falar de um processo de construção – “desenvolvimento” histórico. O sentido desse desenvolvimento é o de uma articulação do viver entre uma representação do passado e uma fantasia do futuro na atividade que coloca objetivos conforme as possibilidades que se apresentam.

11. A história de vida de um indivíduo, unificada pela identidade do eu, é o modelo para o relacionamento do todo com suas partes, do qual a categoria da significação é conquistada. Significação só existe num sistema referencial cuja mudança tenha o caráter de processo de construção. Por isso, a significação que as pessoas ou coisas ganham para um sujeito é mero derivado do sentido de uma história de desenvolvimento em seu todo... Toda significação determinada está integrada a um conjunto de sentido que representa uma unidade individual de um mundo centrado no eu e uma história de vida unificada por uma identidade egoica.

“Por outro lado, significações que se sustentam em símbolos nunca são privadas em sentido estrito; elas têm sempre uma validade

intersubjetiva. Numa história de vida concebida monadicamente não se poderia constituir algo como a significação. Uma expressão de vida deve seu conteúdo semântico tanto à sua posição num contexto biográfico quanto ao sistema linguístico no qual se apoia[...] A experiência de vida se constrói em comunicação com outras experiências de vida". Dilthey professa uma ontologia da Intersubjetividade como ser simbólico: *"comunalidade pensa a conectividade intersubjetiva dos mesmos símbolos para um grupo de sujeitos que se comunicam na mesma língua"*(p.196).

As histórias de vida, nessa linha, não são apenas o resultado de um processo vertical de acumulação de experiências de um indivíduo; elas se constroem também como comunicação de diferentes sujeitos uns com os outros. O próprio sujeito se compreende no seio de sua comunidade e a partir dela. *"Eu próprio me compreendo na respectiva 'esfera de comunidade' na qual compreendo os outros em suas objetivações... a história individual[...] pode ser tomada como função de contextos estruturais articulados e sistemas sociais"*(p.197) (autocompreensão=heterocompreensão). *"Ao mesmo tempo, nessa comunalidade, compreendo os outros em suas 'objetivações'"*(p.197).

12. A unidade de uma história de vida se constitui através de estocagem de interpretações retrospectivas, as quais abarcam implicitamente todo o transcurso da vida, inclusive todas as interpretações anteriores. Dilthey compara essa experiência de vida cumulativa com a indução, pois a próxima interpretação justifica a generalização da anterior com base nas experiências negativas. As predições históricas espelham as interpretações retrospectivas em sua forma lógica; são predições narrativas, feitas da perspectiva de acontecimentos posteriores, dos quais não poderiam ter sido observadas.

13. Toda interação é mediada por símbolos, os quais indicam a linguagem corrente. A língua é o solo da Intersubjetividade. *"Ela é meio pelo qual o interior humano encontra sua expressão completa, exaustiva e objetivamente compreensível[...] Ela é o meio em que as significações estão distribuídas não apenas em sentidos cognitivos, mas também em sentidos afetivos e normativos. A compreensão recíproca garante a comunalidade que existe entre indivíduos. Esta se expressa na igualdade da razão, da simpatia na vida afetiva, da ligação recíproca nas obrigações e nos direitos que são acompanhados pela consciência do dever"*(p.198).

Continua Habermas: *“mas o específico dessa comunalidade é que nela se comunicam indivíduos discretos. Sobre o solo da Intersubjetividade eles tanto convergem num geral, quanto se identificam uns com os outros e reciprocamente se reconhecem e conhecem como sujeitos equivalentes; ao mesmo tempo podem manter distância um do outro na comunicação e afirmar a inexprimível identidade do seu eu contra os demais. A comunalidade, que se refere à validade intersubjetiva de símbolos linguísticos, possibilita simultaneamente: a identificação mútua e o fixar-se na não identidade de um com o outro. Na interação dialógica é realizada uma relação do geral e do individual, sem a qual a identidade do eu não pode ser pensada: identidade do eu e comunicação linguística corrente são conceitos complementares”*(p.198-199).

14. Desse ponto de vista, a própria identidade do eu é uma relação dialógica; ela garante a continuidade do conjunto histórico-vital diante da corrupção das vivências singulares; *“pois na doação de sentido retrospectiva ao curso da vida, o eu se comunica consigo como seu outro”*(p.199). A autoconsciência se dá no entrecruzamento da compreensão intersubjetiva (nível horizontal) com outros e da compreensão de si mesmo (nível vertical).

15. Dilthey pressupõe essa “comunalidade das unidades de vida” por meio de relação dialogal, reconhecimento recíproco, identidade do eu e processo de formação histórico-vital como quadro objetivo para as ciências humanas... Dilthey se vê confrontado com a relação do geral e do especial, através da comunalidade estruturada simultaneamente histórica e linguisticamente. Aqui o problema se coloca até mesmo como dificuldade lógica: a compreensão hermenêutica precisa abordar em categorias inevitavelmente gerais um sentido inexprimivelmente individual.

A relação entre o geral e individual, que Dilthey reconheceu como constitutiva para a experiência de vida e para a comunicação com os outros, torna-se compreensão hermenêutica. Verdades gerais são necessárias para a análise do mundo do unitário.

Então se põem para as ciências humanas a questão: *“como o sentido de uma estrutura de vida individual pode ser representada em categorias inevitavelmente gerais?”*(p.203)

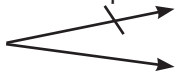
7. Bergson, o melhor dos vitalistas

Quadro 18 - O vitalismo ou a resistência ao materialismo e ao cientificismo

Definição: fenômenos vitais são irreduzíveis aos físico-químicos

1. Fenômenos vitais não podem ser explicados por causas mecânicas (interferência da "força vital").
2. Organismo não poderá ser produzido.

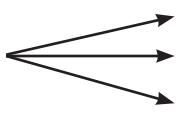
3. Vida



origem natural

origem sobrenatural
(criação divina, plano providencial)

Força vital



O dominante (Reinke)

Enteléquia (Driesch)

Élan vital (Bergson)

Aristóteles: enteléquia

Ermolau Bárbaro: *perfectihabia*

Ato final ou perfeito,
realização acabada
da potência

Alma como
acabamento do
corpo orgânico

Fonte: Abbagnano, N. Dicionário de Filosofia, verbete sobre Vitalismo

Segundo Abbagnano, em sua História da Filosofia, o tema único de sua investigação é a Consciência. A originalidade da mesma é considerá-la como energia finita, condicionada e limitada por situações, circunstâncias e obstáculos que podem solidificá-la, dispersá-la, desagregá-la ou bloqueá-la. A aproximação com o existencialismo consiste na aceitação e apropriação dos resultados da ciência, consideração da exigência do corpo e do universo material, reconduzindo a consciência à sua existência concreta, condicionada e problemática. A

tese de sua obra principal (“L’Evolution Creatrice”) é que a vida constitui uma corrente de *cs.* (*élan vital*) se insinuando na matéria e subjungendo-a, mas mantendo-se ao mesmo tempo limitada e condicionada por ela. O ponto de partida e fundamento de sua filosofia é a doutrina da duração real (o tempo real escapa às ciências matemáticas). Ela representa um movimento do evolucionismo naturalista a um evolucionismo espiritualista. Esse prega um processo contínuo, incessante e progressivo da evolução que corresponde ao devir temporal da consciência. A existência espiritual (consciência), destarte, é uma mudança incessante, uma corrente contínua que varia permanentemente (fluxo vivido) e não *flashes* discretos. “*Não existe um substrato imóvel do eu sobre o qual se projeta a sucessão dos estados conscientes*”¹⁴.

A memória é o devir espiritual (e não uma faculdade especial) que tudo conserva em si, mas numa total criação (cada momento é absolutamente novo). Por isso a vida espiritual é essencialmente auto-criação e liberdade.

O tempo da consciência é fluido, heterogêneo e contínuo (concreto). Em contraposição, o tempo da ciência (física) não passa de um somatório de instantes discretos, homogêneos, descontínuos e iguais (tempo da ciência = abstrato).

Os estados de consciência são a própria consciência, não algo exterior que a determine.

Quanto à liberdade, não é livre-arbítrio, mas admite graus. Entretanto, somos verdadeiramente livres quando nossos atos emanam de nossa personalidade inteira.

O eu são os próprios atos do sujeito, atos de consciência e não sua causa. O eu vive e se constitui em seus atos.

A relação corpo-mente, para Bergson, se caracteriza pelo paralelismo psicofísico (monismo) que o conduz ao evolucionismo espiritualista. Bergson rejeita tanto Realismo quanto Idealismo. Considera haver uma diferença de natureza entre percepção e memória e não de grau, a memória sendo apenas menos intensa (como a diferença de Intencionalidade da Fenomenologia).

Identifica a memória com o espírito e a percepção-motricidade com o corpo. Assim, o corpo limita o espírito, pois visa a ação. Mas a vida espiritual transcende os limites do corpo (percepção e ação). O

¹⁴ Abbagnano, N., História da Filosofia, vol. XII, p. 11.

corpo representa somente o plano da ação, ao passo que a memória pura é o plano em que o espírito conserva o quadro de toda a vida passada e a identifica com a duração.

7.1 O Élan Vital

“A vida é sempre criação, impossibilidade e, ao mesmo tempo, conservação integral e automática de todo o passado”¹⁵.

A história dos indivíduos, como a evolução da natureza, é repleta de caminhos alternativos. As espécies evoluem em muitas direções distintas ao mesmo tempo. A criança continua, no início, muitos adultos diferentes, muitas personalidades distintas, que foram se reduzindo, se restringindo, por escolhas necessárias. Nossa formação está salpicada de fragmentos do que poderíamos ter sido. Mas o finalismo nesse processo está excluído. A vida é criação livre e imprevisível. A unidade do vivo, que não é seu fim, é a que se encontra antes, a unidade do impulso (élan) que vai pouco a pouco se realizando. Por isso está excluída a hipótese de uma evolução por causas mecânicas. A evolução das espécies, no animal, deu em beco sem saída em alguns casos (equinodermos e moluscos), quanto ao desenvolvimento da cs. Nos outros dois casos, avançou em direções opostas: instinto (artrópodes – insetos – himenópteros) e inteligência (homem).

Quadro 19

INSTINTO	INTELIGÊNCIA
Faculdade de utilizar e construir instrumentos organizados.	Faculdade de fabricar instrumentos artificiais e variar infinitamente a sua fabricação.
Inconsciente	Consciente

A inteligência conduz à ciência, à ação, à manipulação do mundo, à previsão, à técnica. Ela se sai bem no campo do mundo físico. No campo do orgânico, ela tem limites.

¹⁵ Abbagnano, N. , História da Filosofia, vol.XII p. 17.

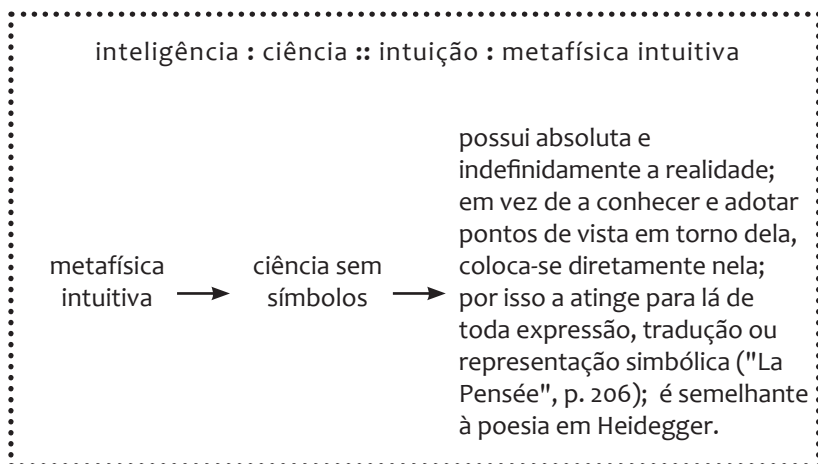
7.2 Inteligência e Intuição

A intuição seria o retorno da inteligência ao instinto. Equivaleria a um instinto desinteressado, consciente de si, capaz de refletir sobre o seu objeto e de estendê-lo indefinidamente.

Intuição estética: capta a individualidade das coisas, que escapa à percepção comum, inclinada a reter dos objetos só as impressões úteis para os fins da ação.

O procedimento próprio da intuição seria a simpatia (“pela qual penetramos no interior de um objeto para coincidir com o que ele tem de único e, portanto, inexprimível” – “La pensée e le mouvent”, p. 205, citado por Abbagnano).

Quadro 20



O objeto único dessa intuição seria o espírito. A ciência objetiva o conhecimento da matéria (percepção, visão, contato). A metafísica intuitiva visaria a intuição do espírito.

8. O problema epistemológico da Psiquiatria

Quadro 21

A – PSQUIATRIA TRADICIONAL (MODELO MÉDICO ESTRITO):

I) Busca aplicar o método das Ciências Naturais, supondo que o ser psíquico é ser natural, ou seja, pode ser conhecido objetivamente.

PORÉM, o ser psíquico é constituído de:

Não mensurável, não
quantificável, não
observável aos olhos
ou sem sentido ao
olhar

- Comportamento
- Verbalizações, discurso
- Expressões corporais
- Manifestações (sintomas) físicas (corporais)
- Ideações
- Afetos
- Percepção
- Memória

II) Busca também, em outro caso, reduzir fenômenos psíquicos a fatos ou fenômenos não psíquicos, materiais, observáveis: o biológico, bioquímico, anatômico, o fisiológico, etc.

- **Pressuposto:** o psíquico não é uma ordem de fenômenos original, um novo nível de organização do ser ou um ser de tipo original (redução).
- **No entanto**, o sofrimento psíquico não se reduz a ser reações bioquímicas ou fisiológicas, ele se coloca na ordem dos fenômenos:

comportamentais (comuns aos animais)
de linguagem (exclusivamente humanos)

- **Portanto**, o mundo humano não pode ser entendido a partir das ciências naturais.

B – PSICANÁLISE: busca uma solução de compromisso entre a ciência natural e a ciência humana (gênese, interpretação).

C – PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA, ANÁLISE EXISTENCIAL, PSQUIATRIA ANTROPOLÓGICA: busca romper totalmente com o modelo da ciência moderna e constituir a psiquiatria clínica como ciência humana, *Geisteswissenschaft*, sem prejuízo da formação médica. Para tanto, devem recorrer a três novas filosofias: a fenomenologia, o existencialismo e a antropologia.

- **FENOMENOLOGIA:** novo caminho para produção do conhecimento; tem caráter de método.
- **EXISTENCIALISMO:** doutrina (filosofia) que busca apreender a realidade humana a partir dela mesma, em sua originalidade e propriedade, sem reducionismos. Tem caráter ontológico.
- **ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA:** disciplina filosófica que, a partir da fenomenologia, busca compreender o ser humano em suas estruturas fundamentais de ser: corpo, mundo, liberdade, linguagem, comportamento, transcendência, cultura, história, ser-próprio, etc.

No quadro 21, discutimos o problema epistemológico da psiquiatria. Sabemos que, tradicionalmente, ela busca aplicar o método das ciências naturais, na suposição de que o ser psíquico seja ser natural, isto é, de que possa ser conhecido objetivamente. No entanto, o ser psíquico é constituído de comportamento, verbalizações, expressões corporais, manifestações físicas (sintomas corporais), ideações, afetos, percepção, memória, imaginação, consciência, etc., todos fenômenos não mensuráveis, não quantificáveis de maneira precisa, não observáveis aos olhos ou sem sentido ao olhar objetivo (imaginemos um olhar objetivo sobre duas pessoas conversando, olhar esse que prescindia da compreensão do que dizem; essa situação nos aparecerá como sem sentido, onde seus discursos estarão reduzidos a puras vociferações). Desse modo, o verdadeiro ser psíquico é de tal tipo, que não pode ser apreendido por métodos objetivos, os quais reduzem o ser psíquico a outro de ordem diferente: o físico, o biológico, o bioquímico, o sentido tornando-se nada nesse nível. Essa tentativa de redução revela seu pressuposto: de que o psíquico não é uma ordem de fenômenos original, um novo modo de organização do ser ou um ser de tipo original ou, ainda, que o psíquico não tem sua especificidade. Essa postura não encontrará outra justificativa que um *“furor explicandis”* com horror à mistificadora metafísica da impenetrabilidade, incognoscibilidade e absoluta autodeterminação (livre-arbítrio) da mente ou consciência. Entretanto, o sofrimento psíquico não se reduz a reações bioquímicas ou fisiológicas, ele se coloca na ordem dos fenômenos comportamentais (comuns aos animais) e de linguagem (exclusivamente humanos).

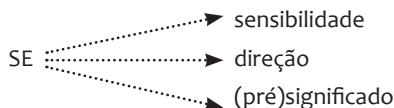
Quanto à psicanálise, com Freud, esta buscou uma solução de compromisso entre a ciência natural e a ciência humana, entre a explicação teorizante e a gênese e interpretação do patológico. Pouco consciente do lastro filosófico positivista que carregava, Freud permaneceu indeciso entre esses dois modos distintos de abordar o sofrimento humano, dando margem, às vezes, a reduções e simplificações, a mal-entendidos e a abordagens algo mecanicistas ou muitas vezes naturalizantes. Apesar disso, foi talvez o mais enérgico, ao mesmo tempo em que pioneiro, empreendimento de compreensão do sofrimento psíquico e de sistematização do seu entendimento. A ele fenomenólogos e existencialistas censuraram ter permanecido preso a preconceitos.

Conjuntamente, psicopatologia fenomenológica, análise existencial e psiquiatria antropológica buscaram uma forma radicalmente nova de abordar o sofrimento humano, rompendo totalmente com o modelo da ciência moderna e constituindo a psiquiatria como ciência humana, *Geisteswissenschaft*, sem prejuízo da formação médica. Para tanto, recorreram a três novas filosofias ou disciplinas filosóficas: a fenomenologia, o existencialismo e a antropologia. A primeira constitui-se num novo caminho para produção de conhecimento. Tem caráter de método e, num primeiro momento, não apresenta “conteúdos”, os quais só aparecem após o desenvolvimento e aplicação do método. O segundo é uma doutrina (filosofia) que busca apreender e analisar a realidade humana em geral a partir dela mesma, em sua originalidade e propriedade, sem reducionismos. Tem caráter ontológico, isto é, pretende descrever o modo próprio de ser do ser humano, utilizando conceitos e categorias específicos para essa realidade única. Nesse sentido, é a primeira tentativa de realizá-lo no concreto, pois as anteriores, desde a Antiguidade, restringiam-se a descrevê-la a partir do conceito de alma ou de espírito, mas não faziam o exame do que fosse exatamente cada um desses entes. Além disso, tenderam sempre a idealizá-los, reificá-los e mistificá-los. Quanto à antropologia, foi uma disciplina surgida no séc. XX justamente a partir da aplicação do método fenomenológico, buscando compreender o ser humano em suas estruturas fundamentais de ser: corpo, mundo, liberdade, linguagem, comportamento, transcendência, cultura, história, ser-próprio, espaço, possibilidade de encontro, tempo, etc. Essas estruturas serão expressas em categorias como Corporalidade, Temporalidade, Espacialidade, Mundaneidade, Intersubjetividade (Encontro) e assim por diante.

Quadro 22

AS CIÊNCIAS HUMANAS (DO ESPÍRITO)

O especificamente humano, então, é uma certa produção de sentido que inclui a cultura, o trabalho, a constituição subjetiva (personalidade)



TRABALHO: melhor exemplo do sentido que se põe no mundo.
Criar o próprio mundo é a maior arte humana

Explicando o quadro 18, as ciências humanas ou do espírito. Trata-se primeiramente de compreender o especificamente humano: certa produção de sentido que inclui a cultura, o trabalho, a constituição subjetiva (personalidade). Quem fala em sentido, fala em três coisas: na sensibilidade, na direção ou orientação e em (pré)-significação. Todo sentido passou pelos órgãos dos sentidos (conforme já Aristóteles: nada está no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos), isto é, é primariamente algo conformado pela sensibilidade, tem uma feição sensível, está marcado pelos dados sensíveis. Se dizemos “maçã”, esta palavra tem um sentido sensual, que remete imediatamente ao aspecto visual da maçã, ao seu sabor e cheiro, à sua textura, à consistência de sua polpa, ao sabor de seu caldo (Cézanne queria pintar o sabor e o cheiro da maçã). E a mais abstrata das ideias deve sempre alguma coisa à experiência, forma-se por “abstração”, por retirada e enunciação de elementos essenciais e invariáveis dessa experiência. Nenhuma ideia surge no espírito humano a partir do nada vivencial. Toda tem atrás de si um rastro de sensibilidade e experiência, ainda quando seja difícil identificar, como nas ideias matemáticas ou nos conceitos abstratos.

Em segundo lugar, dizer sentido remete à direção de uma ação, ao seu objetivo, àquilo que ela visa. Toda ação humana tem um “para quê”, todo objeto da cultura tem uma finalidade (a faca é para cortar, a cadeira é para sentar), toda norma social visa regular alguma coisa da convivência entre as pessoas, toda palavra dita visa um efeito. Assim, o mundo do sentido, mundo humano por excelência, está sempre orientado no tempo, para um futuro ou talvez para o passado (o que vai constituir certo problema, se existir é orientar-se para o futuro, único campo de abertura do ser ou de possibilidade).

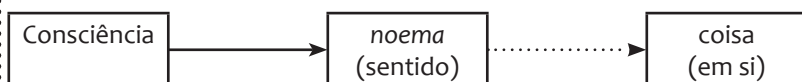
Finalmente, todo sentido é esboço de significação, é sua carne, se podemos dizer assim. Antes da palavra há o sentido, que a palavra reveste. Dizemos “discurso vazio”, discurso sem sentido, palavrrório, blá-blá-blá, quando as palavras já não comunicam, já não evocam, já não remetem a nada. No vivido, então, anuncia-se o significado. Este é a colocação em palavras de um sentido, é a sua definição e a sua formalização.

Quadro 23

FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

- **Objetivo:** fundar um método de conhecimento que seja uma ciência rigorosa.
- **Método:** descrição da consciência, que tem três momentos:
 - a) Epoché: suspensão do juízo; leva à pergunta: que sentido tem esse objeto na minha consciência?
 - b) Neutralização: do valor de verdade do discurso. O fenomenólogo coloca-se na terceira pessoa, descreve o fenômeno de fora, impessoalmente.
 - c) Redução: reduzir aos fenômenos, àquilo que se vê, sem participar.

Correlações noético-noemáticas:



A partir dessas correlações tornou-se possível descrever vários mundos: da criança, do artista, do louco, etc.

FENOMENOLOGIA: O QUE É?

- Tentativa de refundação do conhecimento, a partir de novas bases.
- “Correção de rota”¹⁶ na filosofia ocidental.

Ponto de partida do conhecimento científico:

CIÊNCIA OBJETIVA	FENOMENOLOGIA
Sujeito → Objeto (o já constituído como tal no discurso)	Pré-reflexivo (o ser nascente, anterior à constituição)
	⋮
	Intersubjetividade (constituição a partir do Ego Transcendental ou do Outro)

O fenomenólogo deixa de lado o problema da realidade abstrata das coisas – o “em si” – para investigar a relação intencional: noese/noema. Isto é a Epoqué ou redução Fenomenológica.

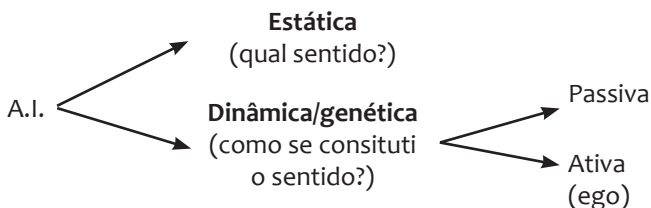
INTENCIONALIDADE: a cs. é Intencionalidade, visa sempre algo de alguma forma e se esgota nisso.

¹⁶ Como dizia meu orientador, professor José de Anchieta Correa.

“A CS. É SEMPRE OUTRA COISA DO QUE ELA MESMA” (SARTRE)

ANÁLISE INTENCIONAL: a cs. só comporta uma análise intencional (do sentido praticado) e não uma análise real, da ordem da res. A cs. dá sentido às coisas e não pode ser coisa ela mesma.

A Análise Intencional (A.I.) tem duas vertentes:



O ego constituidor é o Ego Puro ou **Intersubjetividade**.

ESCLARECIMENTOS:

1. Existem inúmeras reduções fenomenológicas;
2. Reduzir é tomar distância para ver: ausência de preconceito, retorno às origens do constituído (gênese);

3. Desdobramento do eu

eu empírico
(interessado no mundo)

eu transcendental ou puro
(da redução, simples,
olhar anônimo, impessoal,
desinteressado,
transparente)

TRÊS CONCEPÇÕES DO EU TRANSCENDENTAL:

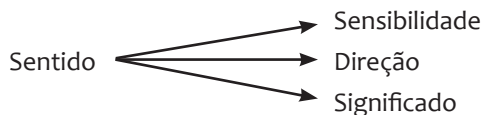
- I – Função unificadora do fluxo de vivências
- II – Distinto do fluxo
- III – Intersubjetividade Transcendental

“O que se pretende com a Redução Fenomenológica é isto: descrever o objeto tal como ele aparece para todos [...]”¹⁷

Descobre uma vida da cs. mais primitiva e fundante (da linguagem, do conhecimento). É o nível das intencionalidades primárias, corporais, sensitivas, práxicas, utilitárias, desejantes, imaginárias, emotivas. É aí que descobriremos os fenômenos psicopatológicos, e não no nível do pensamento conceitual.

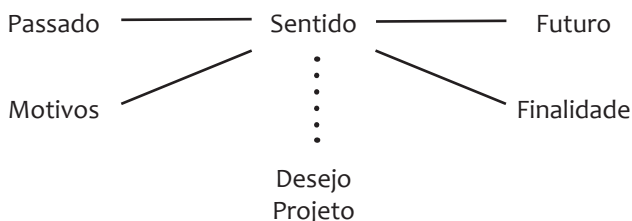
¹⁷ Tavares, H.C. da S., A Fenomenologia de Husserl, revista Kriterion nº 72, Belo Horizonte, 1984.

A *Epoqué* quer descobrir as *essências* das coisas, i.e., seu sentido. O sentido é como algo se dá para a cs. e deve ser intuído e não construído de modo abstrato.



Uma segunda fase da Fenomenologia investiga os problemas da constituição do significado, i.e., como, a partir do Ego Transcendental (Intersubjetividade), são dadas ou produzidas as significações.

A produção de sentido se dá num contexto, articulando-o, e historicamente, ou seja, como construção no tempo. Essa produção (linguagem), coletivizada, forma a cultura (inclusive a língua). A cultura é o espírito coletivo. Como o homem é um ser temporal, o sentido articula momentos do tempo.



Sendo histórico, o sentido tem uma gênese – que vai se referir aos motivos – e uma referência ao possível, ao futuro.

Tais ordens de realidade não podem ser medidas nem observadas com os sentidos físicos, embora se manifestem necessariamente por meio do físico (expressão física, corporal, comportamento, gestos, fala, trajetória de vida, produção, etc.)

Conhecer, aqui, só pode ser compartilhar o sentido, penetrá-lo – COMPREENDÊ-LO.

9. Husserl e o Projeto de Refundação Absoluta do Saber e da Ciência

Primeiramente, alguns dados biográficos sobre esse tão profícuo filósofo, Edmund Husserl. Notemos algumas coincidências com Freud: nasceu em 1859 e faleceu em 1938 (Freud: 1856 e 1939), também provinha da atual República Tcheca (que na época anterior à Primeira Guerra Mundial pertencia ao Império austríaco) e era judeu, tendo se convertido ao Cristianismo na idade adulta por motivos profissionais, isto é, para desvencilhar obstáculos na sua carreira universitária. Foi discípulo de Franz Brentano (Freud chegou a assistir aulas de Brentano), do qual tomou seu conceito inaugural para a Fenomenologia, o de Intencionalidade da consciência, dando-lhe uma amplitude maior e tornando-o ontológico, isto é, afirmando que a consciência é intencional e não apenas tem ou pratica Intencionalidades. Foi professor na tradicional Universidade de Freiburg, no sul da Alemanha, na Floresta Negra¹⁸, onde também lecionou e viveu depois seu discípulo mais importante, Martin Heidegger, bem como outro discípulo fiel, Eugen Fink, do qual ele disse ter sido quem melhor entendeu sua filosofia (o qual, entretanto, não tem uma filosofia própria, tendo sido um mero reproduzidor das ideias de Husserl). Publicou cinco obras principais, todas muito volumosas – exceto as *Meditações Cartesianas*, de 180 páginas, um resumo de seu pensamento realizado em cinco conferências que ministrou em Paris em 1928 e editadas inicialmente em francês (somente em 1951 saíram em alemão), além de inúmeras outras. As outras obras foram as “*Investigações Lógicas*”, de 1900, obra inaugural da Fenomenologia, “*A Ideia da Fenomenologia*”, de 1907, as “*Ideias Relativas a uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*”, de 1913, e “*A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*”, de 1933. Após sua morte, em 1938, seus discípulos e sua viúva se incumbiram de transferir sua biblioteca de Freiburg para Louvain, devido ao perigo de destruição pelos nazistas, os quais queimaram milhões de livros naqueles anos, sobretudo obras de autores judeus. Conta-se que a biblioteca teria enchido 10 vagões de trem. Hoje constituem os “*Archives D’Husserl*” da Universidade de Louvain, uma instituição de pesquisa. Nele estão guardados também

¹⁸ Freiburg tem 180.000 habitantes e é a capital do Land do Hessen.

os manuscritos não publicados do autor, que somam 45.000 páginas taquigrafadas, dos quais se tira e publica, periodicamente, um novo livro (o último saiu por volta de vinte anos atrás). Entretanto, esses novos livros nada reservam de novo sobre o pensamento do autor, já bem conhecido por suas obras publicadas em vida. São apenas especificações, esclarecimentos, aprofundamentos de aspectos particulares e, assim, coisa para especialistas.

Devido ao fato de os franceses terem tido como principal referência da Fenomenologia sua obra de 1928, quando sua filosofia já se encontrava bastante madura, ao contrário dos alemães, que só a conheceram em 1950, e que sempre se basearam mais nos textos anteriores, a fenomenologia dos franceses teve sempre um caráter menos idealista do que a dos alemães (exceto Sartre, que permaneceu sempre profundamente idealista). Porém, a publicação, por Heidegger, em 1927, de “Ser e Tempo”, teria influenciado o mestre de maneira profunda, de modo que a “Crise” representa já um rompimento com o Idealismo. Pode-se considerar que há, no pensamento de Husserl, um movimento de superação do Idealismo que prepara essa ruptura por parte de seus discípulos, Heidegger e Merleau-Ponty. De modo que a Fenomenologia constitui o fim do Idealismo como possibilidade de pensamento. E também podemos dizer que tudo isto se prepara desde o primeiro momento com o entendimento husserliano de que a consciência é intencional. Por isso tudo, também se deve considerar o Idealismo husserliano essencialmente distinto do idealismo anterior, não significando nunca separação de sujeito e objeto, nunca reificação de sujeito e objeto, nunca a afirmação da substancialidade dessas duas instâncias. Sua insistência num ponto de partida idealista deve ser entendida muito mais como sua convicção de que a investigação do sujeito, da estrutura desse sujeito ou do poder criador e transformador da mente, do poder constitutivo da mente, do poder modelador e configurador da mente, é inarredável. É a mensagem cartesiana. Não é, por isso, possível fazer ciência sem levar o sujeito em conta e o projeto de uma ciência objetiva – que isole o sujeito e o veja como um mero complicador a ser afastado – se torna ingênuo. É mais ainda o que já nos mostrou Kant, quando disse que tudo o que conhecemos é fenômeno (para si, aparência de algo na consciência) e não noumeno (em si, a coisa em si mesma, sem intermediários). É também o que já

começava a entender Aristóteles, quando introduziu, na explicação da linguagem, uma *imagem* entre a palavra e a coisa.

A motivação husserliana para filosofar foi, originalmente, sua conclusão de que a matemática estava mal fundamentada. Estudando filosofia na busca de melhor fundamentação, foi encontrá-la, num primeiro momento, na lógica, a qual, por sua vez, nessa época na Alemanha, era reduzida à psicologia, isto é, era explicada pela psicologia. Mas Husserl não pôde aceitar essa situação, acreditando que a matemática e a lógica eram disciplinas de direito próprio, disciplinas com uma especificidade irredutível. Explicá-las pela psicologia equivalia a eliminá-las.

Husserl concluiu que o modelo, o paradigma da ciência objetiva, era a primeira dificuldade a superar. A dicotomia sujeito-objeto é da ordem de um pensamento abstrato, reflexivo e há algo anterior a isso. Queria focar sua atenção naquilo que ocorre antes dessa tematização e isso é o que chamou de pré-reflexivo. O pré-reflexivo é o que antecede o pensamento lógico, discursivo e tem outras denominações, conforme a situação: vivido, experiência vivida. Ele suspeitava que a situação do homem no mundo se apresentasse, ao homem comum, como bem diferente da forma como é descrita pelo filósofo epistemólogo, que só leva em conta o pensamento abstrato.

Por outro lado, se sua motivação era a mesma de Descartes – fundamentar em caráter absoluto o saber – tomou como ponto de partida aquilo que Kant já havia apontado: que o conhecimento das ciências empíricas e naturais era meramente aproximativo, nunca absoluto, porque o em-si, a realidade última das coisas, o ser-em-si-mesmo das coisas, era inatingível, uma vez que elas sempre se dão a nós como fenômenos, isto é, numa aparição, e então nunca são para nós em sua realidade de coisas intocadas pelo olhar humano. Por isso, insistir num modelo de produção de conhecimento que esbarra numa dificuldade inarredável seria inútil. Era necessário tomar outro caminho e Husserl quis investigar o que se passa na relação da consciência com as coisas, em vez de se preocupar somente com as coisas. Ele deixou o ser último das coisas de lado e voltou sua pesquisa para o sujeito e como este se dirige às coisas. Mas também não fez como os racionalistas, postulando uma razão universal e tentando fundamentar o conhecimento sobre ela, uma vez que essa tentativa se mostrou

inviável, já que a razão é insuficiente para fundamentar um conhecimento empírico, embora necessário.

Ao tomar esse caminho, Husserl adotou um procedimento metódico que designou por *epoqué*, consistindo em colocar a realidade do mundo e das coisas entre parênteses, não se ocupando dela. Esse procedimento nós poderíamos ilustrar com o ditado espanhol que diz: “*yo no creo en brujerías, pero que las hay, las hay*”, ou seja, embora eu não creia no resultado e na eficácia das bruxarias, não posso negar que elas existem, que há bruxas que fazem bruxarias. E posso pesquisar as bruxarias, mesmo não acreditando nos seus resultados. A situação, pois, se apresentará assim:

S-----O----- (ser-em-si)

Sendo o objeto o fenômeno ou como as coisas se dão a nós e nós as temos na consciência.

Se o objeto não é mais o ser-em-si-mesmo, o sujeito também não é ser-em-si-mesmo: ambos se definem agora exclusivamente pela relação: o objeto é ser-para-o-sujeito, o sujeito é ser-para-o-objeto. Cada um se define pelo outro, na relação com o outro. Sem o objeto, o sujeito também nada é. A consciência, então, é somente um visar as coisas, visar entes distintos de si mesma. Esses só são aquilo que são para ela. Essa relação, estrutural e constitutiva para a consciência, isto é, que constitui seu próprio ser, toma o nome de *Intencionalidade*. Toda consciência é sempre intencional e esse é também um ponto de partida totalmente distinto do de Descartes ou dos demais idealistas. Esse conceito Husserl tomou de Franz Brentano (e este da filosofia medieval) que, entretanto, não lhe tinha dado tanta extensão, atribuindo-lhe um significado apenas psicológico, segundo o qual a consciência exercia Intencionalidades. Agora, adquiriu acepção ontológica, tornando-se a característica fundamental da cs.. Quer dizer que a cs. é uma *abertura para* (Sartre: “*a cs. é sempre outra coisa que ela mesma*”).

Na relação intencional, a Fenomenologia investigará a *essência* dos objetos enquanto fenômenos. Mas o conceito de essência também adquirirá aqui uma nova acepção. Ele significará *sentido*. Em vez de ser uma definição abstrata, o sentido expressa o ser de algo para a

cs., está, desse modo, numa certa relação de intimidade com ela. E a essência será *intuída*, não mais abstraída ou construída. Significará que será captada, apreendida, a partir da própria vivência de algo na consciência, a partir do concreto, do “empírico”, da experiência. A essência não será mais uma ideia divorciada da experiência, mas uma ideia enraizada, intimamente ligada à experiência, e sugerida somente por ela. Quem diz sentido diz três coisas:

- a) Sensibilidade
- b) Direção
- c) Significado

A sensibilidade se refere ao fato de que todo sentido passou pelos órgãos de sentido, estando, assim, marcado por eles, apresentando certa feição sensual ou sensível, certa configuração. Aqui se incluem não apenas os órgãos dos sentidos externos, mas também o sentimento e a emoção, órgãos de sentido interno.

A direção faz referência ao fato de que o sentido indica algo. Tudo o que tem sentido tem um “para quê”, dirige-se a algum fim no futuro. As ações humanas estão orientadas no tempo, visam algo.

Finalmente, o sentido é um pré-significado, o qual se anuncia nele. O sentido de uma situação, de um objeto, se exprime em seu significado, mas antes de ser colocado em palavras está esboçado nessa própria situação ou objeto.

O sentido que algo tem, sua essência, está dado na cs. Como é possível que um mesmo sentido seja compartilhado? Para o idealismo, o sentido não podia ser compartilhado, cada consciência estava fechada em seu próprio mundo e a comunicação era impossível. Essa situação caracterizou o solipsismo (*solus ipse* = ser só) de mais de 300 anos. Por causa dele é que ainda hoje se diz, em psicologia, que cada um é solitário, que a solidão humana é insuperável. É um escolho do Idealismo mais subjetivista. Sartre, apesar de ter estudado com Husserl e Heidegger, permaneceu solipsista, pois não compreendeu a radicalidade das teses fenomenológicas. E essa forma de entender as coisas também apresentou enormes dificuldades para a teoria do conhecimento, pois esse é sempre um projeto de universalidade, de validade para todos.

Como o conhecimento pode ser universal se cada consciência

está fechada em si mesma e no seu mundo particular? Como Kant, Husserl explica que o ego teria camadas ou instâncias diferentes. O ego preso em seu mundo é o Ego Empírico, o ego de todos nós, atuando a partir de um corpo individual e tendo uma história pessoal. No entanto, nossa consciência teria uma outra instância, o Ego Puro, ego desengajado, distanciado, sempre o mesmo em todas as situações, puro poder de dar significados às coisas. Esse Ego Puro é o mesmo para todos os sujeitos, aliás, é ele que pode propriamente ser chamado de sujeito. Assim, o sujeito não seria individual, mas transindividual, transpessoal. Essa instância, então, é a que constitui o mundo em sua generalidade, é a que faz com que basicamente o mundo tenha para todos nós o mesmo aspecto, que seja o mesmo mundo para todos. Pois todas as consciências constituem o mundo da mesma forma, com mínimas diferenças. O mundo é o mesmo, porque o sujeito constituidor (que faz com que o mundo seja o que é) é o mesmo. Dizendo em outras palavras: em um determinado nível, chamado Ego Puro, todas as consciências são iguais ou “funcionam” da mesma forma, independentemente das histórias pessoais ou das idiossincrasias físicas.

Até aí, o pensamento fenomenológico não diferiu muito do kantiano, pois esse Ego Puro ou Transcendental (que transcende o indivíduo) já está no pensamento de Kant. Mas aí Husserl introduz uma diferença importantíssima. Pois como há esse Ego Puro ou o que é ele? Husserl nos mostrará que se trata do que denominou de Intersubjetividade. Eis que os sujeitos não estão fechados em seu mundo próprio porque não estão fechados em perspectivas fixas sobre esse mundo. Sempre o mundo, as coisas, as situações, nos são dados em perspectivas. Nada nos é dado de uma vez e para sempre. Cada objeto somente é aquilo que é porque é percebido em perspectivas que se sintetizam nele, constituindo-o. Vemos cada coisa de muitos ângulos diferentes e cada visada é recolhida na coisa como uma possibilidade de apresentação sua; no limite, infinitas visadas constituem cada coisa, no entanto, não é necessário que tenhamos infinitas visadas, pois a síntese se processa a partir de certas perspectivas privilegiadas. Ora, se podemos, cada um de nós, ter inúmeras perspectivas em relação ao mundo, em relação a um objeto, se essas perspectivas coincidem, são as mesmas para todos nós, pois são intercambiáveis, as sínteses operadas pelas várias consciências também coincidem e os mundos de

todos nós são, afinal, um só e mesmo mundo, basicamente.

A situação do sujeito no mundo é primeiramente intersubjetiva e é como Intersubjetividade que constituímos, que damos significado e forma ao mundo. Assim, o Ego Puro é a Intersubjetividade, o Ego Puro é a possibilidade que existe para toda consciência de apreender o mundo de múltiplas perspectivas, é ter um mundo como síntese de perspectivas e não como perspectiva única, limitada e fixa sobre as coisas. Eis que, com isso, que afinal decorre diretamente do princípio da Intencionalidade da cs., pois ser intencional é visar sempre o mundo e as coisas de alguma maneira, está superado o solipsismo, que representou um problema aparentemente insolúvel para a modernidade.

Comentamos a seguir o texto do Prof. Hugo César da Silva Tavares, “A Fenomenologia de Husserl – Considerações sobre a redução fenomenológica”¹⁹. Logo no início, ele traça para nós um panorama bem genérico da Fenomenologia husserliana. Ela “*apresenta duas vertentes, uma programática e outra de execução (ou de aplicação – Durchführung). O próprio programa comporta duas dimensões, uma metodológica e outra, crítica. Na primeira, Husserl apresenta seu método, a redução fenomenológica; na segunda, critica o empirismo e Kant*” (p.36). O programa podemos entender como o próprio desenvolvimento das ideias, do projeto de Husserl. A parte metodológica, sobre a qual se concentra o trabalho do Prof. Hugo César, é o desenvolvimento de seu método de análise e, destarte, o que vamos comentar a seguir. Quanto à crítica, é onde ele delineia seu próprio espaço, seu “lugar filosófico” por oposição e eliminação. Mas, notemos: se ele critica o empirismo e Kant, por outro lado devemos reconhecer nesses autores interlocutores privilegiados de Husserl e uma forte influência deles em sua obra, a ponto de ele próprio declarar, em certas passagens, ser a fenomenologia “*o verdadeiro empirismo, mas de tipo totalmente novo*” (referência ao seu princípio de “*retorno às próprias coisas*”) e de sua filosofia conter conceitos bem claramente kantianos, como Ego Empírico e Ego Transcendental.

O texto do Prof. Hugo desenvolve-se em tópicos.

1. Objetivo: “*fundar um método de conhecimento que seja uma ciência rigorosa[...] Horizonte nunca de fato atingido*” (p. 36). Mas já

¹⁹ Publicado na revista Kriterion, n. 72, de 1984.

nas “Meditações Cartesianas” (1928), Husserl admitirá que todo conhecimento não passa de uma “urdoxa”, uma opinião fundante ou mais fundamental. Terá, conseqüentemente, desistido daquele antigo projeto.

2. Método: *“Trata-se da simples descrição da consciência. Podemos[...] distinguir aí três momentos:*

a) *epoché: suspensão do juízo (de realidade)[...] não se pretende que aquilo de que se fala exista. Nada se dá como verdadeiro ou falso, mas somente como objeto de consciência. (Perguntamos) que sentido tem (este objeto) na minha consciência?”*(ps. 36-37).

b) Neutralização (discurso indireto): *“[...]o valor de determinada afirmação é colocado entre parênteses[...] o fenomenólogo coloca-se na terceira pessoa e descreve o fenômeno de fora, de modo impessoal”*(p.37).

c) Redução: *“o fenomenólogo reduz as coisas aos fenômenos[...] Ele relata aquilo que vê, porém sem participar”*(p.37).

Quem seria o sujeito da Redução Fenomenológica? Husserl o chamará de Ego Transcendental. Tomar distância para ver, significa colocar-se na posição de Ego Transcendental, isto é, desinteressado, distanciado da cena, mero espectador. Esse Ego Transcendental é uma operação exercida, nesse caso, a partir do Ego Empírico, que somos cada um de nós com nossos engajamentos, com nossa história, nossos conceitos e preconceitos, nossa individualidade, nossas preferências, etc. O Ego Transcendental é uma espécie de “ego médio” ou puro, como o chamará também Husserl, uma depuração do Ego Empírico, em que se abandonarão as determinações pessoais, concretas, para assumir a posição de “um qualquer”, “um ego”. Nele só subsiste o que pode ser universalizado para qualquer ego. É desse ponto de vista que ele observará e analisará o Ego Empírico em seus atos noéticos. Como dissemos anteriormente, ele já está presente em Kant, que o colocava como a instância constitutiva da realidade. Em Husserl, e isso é outra de suas grandes descobertas ou intuições fundamentais, o Ego Transcendental é conduzido à Intersubjetividade, o que muda todo o sentido dessa filosofia, retirando o sujeito da sua insularidade.

Podemos encontrar mesmo nos gregos as raízes dessa filosofia. Também para eles, o homem era dotado tanto de psique (alma), com caráter individual e vital, quanto de pneuma (espírito), o sujeito

do conhecimento, do *logos*, do conceito, com caráter universal e racional.

3. Correlações noético-noemáticas: o noema é algo do mundo, como aparece para a consciência, ou seja, uma outra forma de dizer fenômeno. A noese é o ato pelo qual a consciência visa alguma coisa. Assim sendo, a toda noese corresponde um noema. O noema é o ponto de encontro da consciência com o mundo, isto é, ele é da consciência como sentido, mas não enquanto realidade. Enquanto realidade, pertence ao mundo. O filósofo focará sua atenção sobre essa relação e a descreverá de maneira desinteressada:

"ele diz que"
sujeito
noese

"ouve vozes"
objeto
noema

"O interesse desse método é que ele coloca o filósofo diante das coisas (das experiências vividas) absolutamente dadas, pois não afirma nem discute nada, mas defronta-se com 'as coisas mesmas'"(p.38) (primeiro mandamento da Fenomenologia), colocando entre parênteses tudo que é dito sobre elas, seja pelo senso comum, seja pela ciência ou pela tradição filosófica. A partir das correlações noético-noemáticas, tornou-se possível descrever diferentes mundos, de acordo com seus respectivos sujeitos: o mundo da criança, o mundo do artista, o mundo do louco, etc. Mas agora, os diversos mundos não estão fechados em si mesmos, como seria o caso no Idealismo, eles são intercomunicantes, como veremos mais à frente quando tratarmos da Intersubjetividade. Por isso, é possível compreender o homem compreendendo seu mundo, explorando seu mundo. Pois cada coisa *"aparecerá de maneiras diferentes, tudo dependendo da atitude segundo a qual ela é visada"*(p.39). A forma como visamos o mundo, como nos dirigimos a ele, isto é, a Intencionalidade exercida, é engendrada de uma modalidade de experiência correspondente.

4. Intencionalidade: somos levados de volta ao problema da Intencionalidade, onde reside uma das grandes descobertas de Husserl: a de que a consciência é Intencionalidade e nisso se esgota. O estudo das maneiras de visar o mundo será essencial para a Fenomenologia e constituirá uma nova forma de se compreender a consciência e o homem. Merleau-Ponty alargará ainda mais essa reflexão, identi-

ficando Intencionalidades enraizadas no corpo (pois a consciência o é sempre a partir do corpo: se vemos, é com os olhos que vemos; se ouvimos, é com os ouvidos; se pensamos, é a partir de imagens ou de símbolos que o fazemos, e os símbolos simbolizam coisas, situações, vivências íntimas, etc.); então, podemos dizer de Intencionalidades como o movimento, como a dança, como o comer, como o jogar, etc. enfim, tudo o que fazemos são formas de visar o mundo. Visamo-lo ludicamente, visamo-lo contemplativamente, visamo-lo esteticamente, visamo-lo alimentariamente, visamo-lo oniricamente – mas para visá-lo oniricamente é necessário visá-lo primeiro “sonolentemente”, isto é, dormindo. Perscrutar uma paisagem, à procura de alguma coisa nela, por exemplo, um coelho, é diferente de simplesmente observar, que é diferente de imaginar uma paisagem. No último caso, a paisagem atual não tem qualquer importância, minha consciência trabalha com elementos mnêmicos transformados pelo meu desejo, de modo voluntário (imagino o que quero). Ao perscrutar, ao contrário, eu me empenho em não deixar que algum fator “interno” interfira no processo, pois isso comprometeria a observação: aí minha consciência se autorregula para adaptar-se ao estímulo externo, para ser afetada apenas por ele e nada mais. Numa alucinação, ao contrário, não tenho nenhum controle sobre as imagens, que invadem minha mente quando menos espero e se impõe a ela. O que difere essencialmente da percepção, a qual posso controlar até certo ponto: posso dirigir meu olhar para outro lugar, fechar meus olhos e não ver mais, tapar os ouvidos, etc. Mas o alucinado carrega suas imagens consigo e elas o dominam. São, pois, modos distintos de visar o mundo, Intencionalidades variadas, que não podem ser confundidas, não podem ser reduzidas uma à outra, não podem ser explicadas uma pela outra.

É fundamental destacar um aspecto da Intencionalidade conforme Husserl a descobriu: ela não é acessória nem opcional. A consciência é intencional e se esgota nisso, não há nunca uma consciência em si mesma, ela é sempre fora de si, ela sempre visa outra coisa do que ela mesma. Dessa maneira, o princípio da Intencionalidade tem implicações ontológicas: ele dessubstancializa a consciência.

Retomando a questão do sentido, anteriormente já abordada, tentemos melhorá-la um pouco, a fim de esclarecer melhor o que isso significa.

“A consciência só é passível de uma análise em termos de sentido” (p.40)²⁰ significa, conseqüentemente, termos superado o realismo de achar que na consciência se encontram as coisas do mundo como numa reprodução exata, como numa fotografia, bem como a outra ideia, de o que se encontra na consciência nada ter a ver com a coisa, sendo uma criação “*ex-nihilo*” da mente. O sentido é o noema ou o noema é o sentido e, como vimos, o noema deve tanto à coisa como ao sujeito e a dificuldade para todas as ciências reside aí, que o conhecimento sem o sujeito (objetivismo) é impossível, quando se trata justamente de que é o sujeito quem conhece.

A tarefa da Fenomenologia Estática ou Eidética é a expressão do sentido, tarefa de conhecimento. No entanto, ao fazê-lo, fica sempre devendo algo à experiência, que nunca pode ser inteiramente dita. Antes do conhecimento há a vida, o vivenciar, o experienciar e, logo, certa crença ou fé no mundo percebido, mais do que o saber. É sobre ela, afinal, que todo conhecimento assenta. Essa fé originária – no ser das coisas, no mundo vivido – é o que Husserl chamou de *Urdoxa* (opinião arquioriginária) e *Urglaube* (crença arquioriginária, fundante). Voltar a essa experiência original, a este mundo vivido, antes de toda objetivação ou de toda subjetivação, é o que ele chamou de “volta às coisas mesmas” que, no caso, não devem ser entendidas como coisas em si, noumenos, mas como fenômenos e noemas, ou seja, como sentido. O concreto, o real, é dessa ordem, é como as coisas são dadas à consciência e é a ele que se deve retornar para um bom entendimento do problema do conhecimento (o real lacaniano parece também ser dessa ordem, de um vivido e não de um em-si exterior à consciência, uma vez que é instância do sujeito).

Em acréscimo à questão da sensibilidade, temos a questão da significação. Se o sentido é primeiramente ligado à sensibilidade, se ele é como a consciência capta o mundo ou as coisas do mundo, como o mundo está na consciência, ele é ligado, secundariamente, a uma dimensão essencialmente humana, a significação. O Nominalismo, corrente filosófica surgida no final da Idade Média, interpretava a linguagem em termos puramente convencionais, isto é, acreditava que as palavras eram nomes das coisas dados arbitrariamente a elas, como surgidos do nada. Mas toda linguagem tem uma longa história, é a

²⁰ Mesmo texto do prof. Hugo Cesar anteriormente mencionado.

sedimentação da experiência de vida de um povo ao longo de milênios, centenas de milhares e mesmo milhões de anos, se levarmos em conta o fato hoje já conhecido de os antropoides (chimpanzé, gorila e orangotango) serem capazes de uso de símbolos e possuírem uma linguagem gestual, facilmente atingindo 100 a 120 “palavras” e podendo usá-las em frases de até quatro palavras. E os bandos de macacos selvagens demonstram ter, segundo observações sistemáticas realizadas por zoólogos, “línguas” diferenciadas, de modo que um bando não compreende o outro.

Por esses fatos, devemos crer que o ancestral humano começou a falar – com as mãos, certamente, como gorilas e chimpanzés o fazem hoje ainda – pelo menos no estágio de evolução do *Australopithecus* (3,5 milhões a 2 milhões de anos atrás). Isso significa que as línguas humanas devem ter essa idade de desenvolvimento (a fonação tendo vindo a se desenvolver mais tarde: o Homem de Neandertal ainda tinha o aparelho fonador mais rudimentar do que o nosso, não sendo capaz de determinados sons que nós emitimos). Ora, quer dizer também que recolheram uma experiência vasta e complexa, passando por inúmeras transformações e diferenciando-se cada vez mais, transformando-se cada vez mais, cada uma delas, num mundo próprio, um mundo linguístico, conceitual, representacional, cada vez mais independente da experiência em certos aspectos, cada vez mais criativo, ao mesmo tempo em que se transformaram em um modo de interpretar e de “comemorar” o mundo. Tomemos como exemplo o modo como se diz um movimento alternativo em português e em alemão: ziguezague e *zic-zac* (*tsic-tsac*). Em português, o movimento é concebido primeiramente como lento, sinuoso e contínuo, enquanto para o alemão é entendido como rápido, bruscamente interrompido, retilíneo. Trata-se, antes, de um modo de interpretar o mundo, de reconstruí-lo, ou de construí-lo; de modo que uma língua é um modo de ser, como diz J. Lohmann²¹, e aprender a falar não é apenas a aquisição de uma habilidade exterior, mas a aquisição de um modo de ser – de pensar, de sentir – comum a toda uma comunidade.

Ter uma língua-mãe é pertencer a um universo de significações, a uma forma de conceber o mundo, de senti-lo, de vivenciá-lo, a

²¹ “A Língua como Fundamento do Ser do Homem”, publicado na coleção Nova Antropologia, editada por Hans-Georg Gadamer e Paul Vogler, v. 7.

qual é estruturante do que somos. No entanto, por mais que o discurso se independentize da experiência, nunca retornaremos à concepção da consciência-representação, isto é, à teoria da consciência como fechada em si mesma num universo totalmente independente da experiência, e assim o homem interior de Santo Agostinho é, em última instância, uma ficção (Merleau-Ponty dirá: “*o dentro mais íntimo do homem é a pele*”). Ora, esse poder constitutivo da língua – opa, será mesmo constitutivo, se deve sempre muito à experiência? Ou deveríamos entendê-lo mais como um poder *engendrador*? – esse poder criativo ou performativo, semelhante ao poder modelador das mãos do ceramista sobre o barro, é o de uma Intersubjetividade cultural, de uma comunidade cultural que corresponderia a um Ego Transcendental a meio caminho entre um Ego Transcendental Puro – um sujeito absoluto – e um Ego Empírico – o eu concreto que somos cada um de nós (pois engendra significações de um modo particular, mas universal para determinada comunidade)²².

Vimos anteriormente que Husserl pensava ser esse Ego Transcendental que constitui o objeto, isto é, ele é o sujeito, ou melhor, um sujeito. A análise de como se dá essa constituição do sentido é a tarefa da Análise Intencional Genética. Vale retomar as palavras do Prof. Hugo César:

“Se na fenomenologia eidética chegamos à essência, à significação, por exemplo, da imaginação, da história, etc., na fenomenologia dinâmica, genética, procuramos ver como essa significação se constituiu, como ela foi construída, qual sua gênese. Para compreender o mundo em que vivemos, é preciso saber o que colocamos de nosso aí... Como a intersubjetividade constituiu a coisa?... Realizar essa análise genética consiste em seguir as indicações que reenviam aos dados originários bem como aos atos (originários) doadores de sentido...” (p.43).²³

Na constituição do objeto o ego pode participar ativamente ou então ela pode se dar pré-egoicamente, impessoalmente, no nível de um sujeito involuntário e inconsciente, um ser que não pode ser

²² É importante notar novamente: não são dois egos, ou vários egos, é um ego só, com funções diferentes, com níveis diferentes. Pois o Ego Transcendental vive no ego real e concreto. Apenas que em cada um de nós residiria uma função egoica que em nada dependeria de nossas concreções particulares, de nossa história pessoal, de nossa personalidade, etc.

²³ Artigo citado.

chamado de eu, mas que se aproxima do “*man*” heideggeriano, traduzível por “a gente”, ou ao id freudiano, traduzível precariamente pelo nosso pronome “se”. Portanto, a constituição ou a gênese passiva se dá em nível de uma existência anônima, não sabedora de si. Ela mais acontece do que “é feita”. Ao contrário, na constituição ou gênese ativa o ego participa ativamente, há uma intenção, uma ação dirigida e autocontrolada, consciente de si. A gênese passiva de objeto – engendramento passivo de significações – é própria de vivências como o sentimento e a emoção, o desejo e outros. Seja, por exemplo, o objeto (noema) “ser amado”: é quase sempre impossível sequer dizer como se chega a ele no caso singular, embora haja uma constituição intersubjetiva de “pessoa amável ou não” da qual obviamente participamos como membros de uma sociedade, constituição essa que também não se dá de modo voluntário e consciente (inconsciente coletivo?). Vemos ser nessa questão onde podemos, na fenomenologia, nos aproximar dos problemas psicanalíticos do inconsciente. Já a gênese ativa de significado ou de objeto é própria de atos como o juízo, o raciocínio, as ações voluntárias, etc. Assim, quando julgamos um bom negócio ou uma grande oportunidade ou fazemos raciocínios lógicos em ciência, produzimos sínteses ativas, significações que se formam por uma intenção e um processo ativo do ego.

A Análise Fenomenológica se dá através das Reduções Fenomenológicas. Há, como já vimos, dois sentidos básicos da redução: a eidética e a transcendental. A eidética significa chegar ao significado, eidos ou essência. A transcendental significa voltar ao momento constitutivo, realizar a gênese da constituição. Mas, na verdade, enquanto reduzir significa tomar distância para ver, existem inúmeras Reduções Fenomenológicas; e Merleau-Ponty disse que a maior lição da Fenomenologia talvez seja esta, que é impossível chegar-se a uma última redução. Esta seria, assim, um horizonte; a síntese de perspectivas absolutamente intersubjetiva, aquela em que o Sujeito Transcendental Absoluto enunciaria uma verdade absolutamente válida para todos, o que corresponderia também ao “objetivismo” da ciência. Como esse ponto não pode ser atingido, uma ciência como episteme é, afinal, impossível a rigor.

Um último ponto a esclarecer refere-se à dupla referência que fazemos ao Ego Transcendental: como estrutura da consciência de

todo sujeito e como objetivo do fenomenólogo. Pois, de fato, fazer análise fenomenológica significa colocar-se como Ego Transcendental, o que só pode ser um esforço, jamais atingido totalmente. É o esforço de colocar-se como aquele sujeito que tudo visse sem ponto de vista particular, como sujeito que se desfizesse de seus condicionamentos, de suas “viseiras”, de suas opiniões particulares, de seus preconceitos, etc. É adotar a posição do desinteresse, do desengajamento, da neutralidade – o Ego Puro ou sujeito absoluto. Notemos a semelhança disso com a proposta budística da morte do eu para surgimento do Eu (neutro, desengajado, não desejante)²⁴. Apenas que o budismo visa uma reforma da pessoa e tem por isso forte pregnância psicológica e ética, mas escassas consequências epistemológicas, enquanto a fenomenologia é uma filosofia e seus efeitos se situam no plano da epistemologia e da ontologia.

Comentaremos ainda o capítulo 2 do livro “O que é Fenomenologia?”, de André D’Artigues: “uma prática científica”²⁵. A primeira questão que se coloca neste capítulo é a das ciências eidéticas em contraposição às ciências empíricas. Husserl pensava que todo campo científico precisava ser primeiro definido filosoficamente, a partir da Fenomenologia, pela aplicação do método da intuição das essências, que traria à luz, sem recurso a qualquer novo dado empírico, a natureza desses objetos de estudo. Isto é, esse momento apriorístico, puramente mental, partia da experiência comum a todos, para transformá-la em conceito (essência, sentido). Disso dependia um adequado entendimento do mesmo e de como pesquisá-lo. Por exemplo: precisamos saber qual a natureza do inconsciente – responder à pergunta “o que é isto” de modo conceitual, o que equivale para a Fenomenologia a aplicar o seu método intuitivo e não responder abstrata ou construtivamente – se queremos desenvolver uma ciência do mesmo. Se esse passo não é dado de modo adequado, o método para pesquisá-lo será equivocado e os resultados obtidos serão incertos e problemáticos. Se pensarmos que o inconsciente é uma força de caráter biológico (instintos), nós o entenderemos de modo muito diferente do que se pensarmos que é de caráter linguístico e o pesquisaremos com métodos e instrumentos diferentes, obtendo resultados diferentes. Ou se

²⁴ Como notou nossa colega Maria Angélica Cordeiro durante uma aula.

²⁵ Centauro Editora, São Paulo, 2003.

pensarmos que o psíquico é do mesmo tipo das coisas físicas, mensuráveis, nós o pesquisaremos com os mesmos métodos (objetivos, mensurativos, quantitativos, experimentais) que utilizamos na física ou outras ciências naturais; mas se pensamos que é da ordem do sentido, da significação, da linguagem, do símbolo, saberemos imediatamente que esses métodos são impróprios. Assim sendo, a filosofia precede a ciência e lhe prepara o campo. E a cada ciência empírica corresponde uma ciência eidética que a precede. Uma não substitui a outra nem prescinde dela. A uma biologia empírica corresponde uma biologia eidética que lhe define os objetos, estabelece o campo, fixa-lhe os limites dizendo o que cabe a essa ciência empírica pesquisar e como. E assim em todas as áreas.

O método pelo qual a Fenomenologia vai chegar a isso, nós já vimos, não é abstrativo, é uma intuição, o que significa atermo-nos à experiência vivida, extraindo dela o sentido que buscamos. É a redução, espécie de purificação do inessencial. Procedemos aqui por meio das *variações eidéticas*, que consiste em considerar sucessivamente, na definição do que é essencial a um fenômeno, todas as suas características enquanto lhe são essenciais ou acessórias. Essencial é aquilo sem o que o fenômeno não é mais o mesmo, sem o que ele não pode se apresentar. Por exemplo: um corpo não pode se apresentar sem massa e extensão, sob pena de não ser um corpo. Mas pode se apresentar sem forma definida (gases).

Consequentemente, a forma não faz parte da definição essencial de corpo. Mas se se trata de um ser humano, por exemplo, a forma é certamente parte essencial, pois ter um corpo humano significa ter tronco, cabeça e membros, ter dois olhos na cabeça, um nariz para respirar, uma boca pela qual se alimentar, etc. Um corpo sem membros pode ser ainda um corpo humano, mas é mutilado e lhe falta algo para ter a estrutura própria. Um corpo sem cabeça não poderá ser considerado um ser humano, pois sequer poderá estar vivo. Um corpo sem cabeça será o tronco de um ser humano, mas não mais um ser humano. Tratar-se-á de matéria, mesmo que uma matéria especial, que fez parte de um ser humano e, logo, seja tratada com certo respeito (quase todos os povos respeitam os cadáveres, se não todos; ainda na antropofagia, não se trata de comer como se come um animal qualquer, mas de comer uma carne, uma matéria, que porta poderes e

qualidades, que incorpora as mesmas e é quase sempre um ritual corrido). Pois outra dimensão essencial do ser humano é obviamente a vida. E uma “alma” não seria um ser humano, pois é essencial a este, ser corporal, como veremos mais adiante. E mesmo uma alma ou um espírito não pode ser humana, se não tem um corpo humano.

Portanto, variar eideticamente significa considerar a presença ou ausência de determinada qualidade ou atributo ou mesmo parte do fenômeno em questão para descobrir se lhe é essencial ou não, sendo essencial aquilo sem o quê o fenômeno não é mais o mesmo. Essa condição negativa é a “consciência de impossibilidade”, “o que é impossível à consciência pensar de outro modo”. Esse método nos dará os “invariantes”, o essencial de um fenômeno. Será através dele que o fenomenólogo irá estudar a natureza – essencial, ideal, para Husserl, estrutural para Merleau-Ponty – dos delírios, das alucinações, das ideias persecutórias, das obsessões, das pseudopercepções, das ilusões, etc. E também da memória, do pensamento, da imaginação, da fantasia, do raciocínio, etc. Como método puramente mental e intuitivo, difere da indução científica, que consistiria em generalizar a partir dos dados empíricos, em abstrair, “de uma pluralidade de fatos, o caráter comum desses fatos ou em triá-los a fim de descobrir entre os fatos antecedentes aqueles que poderiam ser a causa dos consequentes”. Porém, essa diferença essencial entre esses métodos, na prática, ficaria bastante atenuada porque o cientista vai além disso, ele age construtivamente, ele enuncia teorias e leis que tem caráter ideal, em relação às quais os fatos sempre se distanciam alguma coisa. Por exemplo: a lei de gravitação de Newton dá conta de eventos que ocorrem na superfície da terra, onde há grande aproximação entre a formulação ideal da lei e os fenômenos empíricos, mas não se pode mandar um foguete à lua utilizando-a, pois os fatos gravitacionais operando entre os astros não se deixam apreender por ela, se distanciam dela, sendo necessária, para tanto, a teoria de Einstein. Ou então a matematização à qual estão submetidas a física e a química: expressa por relativa aproximação a realidade empírica. A matemática não explica coisa alguma a não ser os próprios entes ideais, os números e entidades matemáticas, as incógnitas de caráter absolutamente abstrato, isto é, os entes desvinculados do concreto, do realmente experimentável.

Esse caráter ideal do trabalho teórico científico aproxima a

indução dos métodos racionais e da redução fenomenológica. Por outro lado, os fenomenólogos científicos também adaptaram o método para utilizá-lo em ciência, trabalhando a partir de conhecimentos empíricos não tidos normalmente pelo cidadão comum (por exemplo, se estudamos as ideias obsessivas, o homem comum não tem disso qualquer experiência significativa e é necessário partir da experiência da psiquiatria e da psicologia), de modo a podermos considerar haver mais do que simples complementação entre os dois métodos. Podemos considerar haver entre eles certa continuidade, a redução aplicando-se também ao empírico e a indução fornecendo material para a intuição das essências. É o que veremos com um texto de Jaspers sobre o ciúme mórbido.

Um equívoco que frequentemente se comete é confundir a Fenomenologia com introspecção e, por essa via, vê-la como pouco objetiva, subjetivista. Essa confusão resulta do recurso feito frequentemente pelos fenomenólogos à descrição da experiência “interna” de pacientes psiquiátricos, por exemplo, ou de apreciadores de obras de arte ou atores na cena sociopolítica, etc. É necessário entender que não se trata de transformar essa experiência em instrumento de medida da realidade, em critério de verdade ou coisa parecida, mas de utilizá-la para intuir uma verdade objetiva, mais precisamente intersubjetiva, por meio da redução fenomenológica ou intuição das essências. Essa experiência vivida é aí apenas material para estudo, correspondendo ao “empírico” das ciências. É porque o objeto da fenomenologia, como vimos, é o noema, o fenômeno e não a “coisa em si”. Mas a pesquisa fenomenológica apenas começa nesse ponto, visando construir verdades rigorosamente intersubjetivas ou transcendentais. Assim, somente aquilo que possa valer como verdade para todos é uma verdade para a Fenomenologia, e tanto faz se o objeto é percebido ou imaginado, captado pelos sentidos externos ou fantasiado, em qualquer caso se trata de chegar àquilo que é evidente e válido para todos. Trata-se então da verdade objetiva do fato subjetivo.

Nessa direção da busca de uma outra objetividade encontra-se a teoria da Gestalt (configuração), inspirada desde o início (1910) na Fenomenologia nascente (1900). Pode-se dizer que a nova filosofia descortinou um novo caminho para a psicologia. O ponto de partida ou a motivação inicial que moveu ambas as doutrinas foi a recusa

de todo Materialismo, Atomismo e Positivismo, ao mesmo tempo em que, especialmente para a Fenomenologia, a necessidade de buscar um caminho alternativo também ao racionalismo e ao pensamento desvinculado da experiência. Muitos paralelos e aproximações são possíveis entre os conceitos da Fenomenologia e os da *Gestalttheorie*, a começar pelos de experiência vivida e experimentação – uma vez que os psicólogos da Gestalt quiseram constituir-na como psicologia experimental, de laboratório, científica no sentido mais estrito do termo. Só que experimentando de modo completamente diferente do que até então fora feito.

No plano conceitual, o próprio Husserl já havia aproximado a essência, da ideia de configuração. Pois ele assim chamou “a unidade intencional pela qual, através do fluxo das sensações internas (sensação de verde, de rugoso, etc.) que constituem a *matéria* sensível ou ‘sensual’ da percepção, eu viso o mesmo objeto distinto de mim e exterior a mim”(p.38)²⁶. Podemos tomar em conta aqui o exemplo que ele nos dá de uma melodia, na qual a configuração é um invariante, isto é, uma essência, que pode ser repetida em muitos pontos da escala musical, sendo sempre a mesma música. Esse mesmo exemplo é usado pelos gestaltistas para o conceito de configuração. A melodia possui uma configuração típica, inalterável, que a caracteriza muito além dos sons discretos com os quais é executada, a qual corresponde a uma essência para a Fenomenologia.

A Gestalt quer partir do todo de uma dada realidade para encontrar o sentido das partes (o sentido de um comportamento, de uma percepção, de um sintoma, etc.), como a Fenomenologia insiste no caráter noético-noemático da relação entre o sujeito e o objeto, isto é, na importância do sujeito como doador de sentido ao objeto.

A ênfase da Fenomenologia no pré-reflexivo como fundamento da experiência e do ser se encontra reproduzida na teoria da Gestalt como a evidência da boa configuração que “salta aos olhos” do observador. “*Anteriormente à reflexão e anteriormente à própria linguagem, os objetos são percebidos de imediato como formas; assim o campo perceptivo não é um caos no qual o pensamento viria pôr ordem com o auxílio da linguagem, mas ele é pré-ordenado em formas distintas que não esperam o pensamento para ‘saltar aos olhos’, como o*

²⁶ D'Artigues, André – O que é fenomenologia?

confirmam as observações feitas com as crianças ou com os animais”(p. 39-40)²⁷.

Outro aspecto em que a Gestalt se inspirou na Fenomenologia é a noção de campo, que remete à de Intencionalidade. Já os fenomenólogos falavam de campo fenomenológico como correspondência da correlação sujeito-objeto ou consciência-mundo e os gestaltistas lhes seguiram os passos, preferindo o conceito de campo ao de Intencionalidade por influência científica da física, que já o usava: “*o campo será, pois, concebido como um espaço primordial no qual aparecem polos que irão lhe dar sua configuração, dividindo-o entre eu e não eu*”(p.41)²⁸.

Mas há também diferenças entre as duas concepções e podemos resumi-las afirmando um caráter mais positivo, mais naturalista, da teoria da Gestalt em relação à Fenomenologia de Husserl e seus seguidores (Merleau-Ponty será outra história). A Gestalt não aceita o caráter constitutivo da consciência, atribuindo a organização do campo a leis intrínsecas ao mesmo. Dessa forma, o comportamento é uma resultante dessa organização de campo e o poder transcendental da consciência ou o poder de distanciamento e de constituição (de doação de significado) fica descartado. A consciência fica “acoplada” ao mundo. Merleau-Ponty usará a Fenomenologia para corrigir a teoria Gestalt e a teoria Gestalt para corrigir os resquícios idealistas da Fenomenologia.

10. Panorama geral das contribuições da Fenomenologia, Antropologia Filosófica e Filosofia Existencial para a Psiquiatria

Tomamos como base para esta aula o texto de Henri Ellenberger, “*Introducción Clínica a la Fenomenología Psiquiátrica y al Análisis Existencial*”²⁹, o qual cotejamos com o que já aprendemos de fenomenologia e filosofia, conforme o Quadro 24. E aí temos o seguinte: na coluna da esquerda, temos quatro fundamentos filosóficos, quatro momentos distintos da reflexão filosófica. São eles: a Fenomenologia Descritiva, a Fenomenologia Transcendental, a Antropologia Fenomenológica Categorical e a Filosofia Existencial. A primeira funda a

²⁷ *Idem, ibidem.*

²⁸ *Idem, ibidem.*

²⁹ Publicado em “Existência”, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1967.

Psicopatologia Fenomenológica Descritiva, a partir da obra de Jaspers, em 1913; a segunda funda a Psicopatologia Fenomenológica Genético-estrutural, com Minkowski, Von Gebsattel, Binswanger e outros; a terceira, que é um resultado da aplicação da Fenomenologia à análise do ser do homem, com vistas a elucidar suas dimensões essenciais, funda a Psicopatologia Antropológica ou Categorical; e a quarta, a Filosofia Existencial, mormente aquela exposta por Heidegger em “Ser e Tempo”, mas também a de Sartre, exposta em O Ser e o Nada, fundam a Daseinsanalyse (que se traduz precisamente por Análise Presencial) e a Análise Existencial.

Sobre a primeira, devemos lembrar a observação do André D’Artigues a respeito da aproximação prática entre intuição de essência e indução. Enquanto para Husserl haveria uma diferença fundamental entre elas, devido ao momento constitutivo da consciência, que faria com que toda essência fosse sempre uma operação do espírito, já para ele mesmo, entretanto, essa constituição estaria longe de um processo abstrativo, justificando falar de uma intuição. Quer dizer, a intervenção da consciência implica uma atividade, uma elaboração que é a constituição do sentido (essência), mas isso não conduz a uma ruptura com o objeto; o noema não é outra coisa que o objeto, é o sentido da coisa mesma ou a coisa mesma em seu significado para a consciência. Nem simples indução, nem ruptura abstrativa. E, por outro lado, então, a prática teria se incumbido de aproximar ainda mais esse processo – mormente nas aplicações científicas da Fenomenologia – haja vista que já para as ciências em geral, a indução comportou sempre uma verdadeira constituição de sentido, uma abstração mesmo, quando, ao elaborar uma lei ou propor um modelo matemático, o cientista estabelece um modelo ideal de funcionamento do mundo que só guarda com a realidade uma afinidade por aproximação.

Quanto ao fenomenólogo científico, estará lidando, como acontece na psiquiatria, com um campo de experiência muito pouco familiar ao homem comum – o psicopatológico – e terá de recorrer a uma experiência empírica extra, a do médico ou especialista em sofrimento psíquico, de modo que sua atividade se torna uma verdadeira indução ao mesmo tempo em que intuição de uma essência. Equivaleria a uma nova maneira, mais refinada, mais acurada, de se praticar a indução científica, uma maneira mais sofisticada de se fazer ciência.

Tentaremos nos aproximar mais desse método ao ler os textos de Jaspers sobre o delírio de ciúmes (método das variações eidéticas) e sobre a aplicação da Fenomenologia na psiquiatria, bem como o texto sobre relações de compreensibilidade na esquizofrenia. E sobre o método de Jaspers temos ainda a lembrar o recurso que ele faz ao conceito de empatia, o qual procede primeiramente da filosofia inglesa dos séculos XVII e XVIII, quando faz seu aparecimento como forma de refutação ao solipsismo cartesiano, passa em seguida para Wilhelm Dilthey, o historicista que o utiliza como instrumento da compreensão nas ciências humanas, as quais foram por ele entendidas como exigindo uma epistemologia de outro tipo do que as ciências naturais – estamos apenas recapitulando o que já vimos – e chega a ele como recurso de acesso à consciência do paciente. Essa “ferramenta”, nós vimos, não está presente em Husserl, não tem primeiramente sua origem na Fenomenologia.

Sobre a segunda abordagem em estudo, devemos observar o seguinte: ela parte de um ponto importante para toda a filosofia espiritualista, toda filosofia subjetivista, todo idealismo: a ideia de uma unidade do ser espiritual, uma unidade da alma, depois do sujeito, da consciência. Essa ideia de unidade se transmuta historicamente na ideia de integridade, de integração, depois de configuração (Gestalt) depois de estrutura. Por isso Husserl pensará que o sentido ou a essência provém de um ato doador de sentido (constituição) que é produzido por uma consciência como unidade. Essa consciência, esse sujeito, terá, então, um estilo, uma característica própria que marcará todos os seus atos. E esse estilo decorre de certa organização da consciência, a qual provém de determinado fator organizador, um elemento organizador (ou quiçá desorganizador). Por isso se poderá pensar num elemento gerador na psicopatologia, o que Minkowski chamou de distúrbio gerador e von Gebsattel de transtorno primordial. Mas era já o que subjazia ao raciocínio de Bleuler, por exemplo, a respeito da esquizofrenia, quando falava de um sintoma primário consistindo na perda do poder associativo da mente. Assim poderíamos encontrar também, nos melancólicos, um estancamento da temporalidade como transtorno básico do qual provém todos os demais sintomas ou uma obstaculização contra a autorrealização exercendo esse papel nos obsessivos.

A terceira abordagem nos obriga a uma explicação prévia, uma vez que até agora não tratamos de Antropologia Filosófica. Essa disciplina surge como um novo campo de estudo filosófico a partir do livro de um discípulo de Husserl, Max Scheler, “O Lugar do Homem no Cosmos” (1928), e se caracteriza por discutir o ser do homem, o modo de ser essencial do homem, em suas várias dimensões e aspectos³⁰. Concepções antropológicas sempre existiram e Binswanger disse com razão que o primeiro antropólogo foi Heráclito, ao defender o *logos* como essência humana. Mas uma disciplina com a finalidade de discutir essas questões somente surge no século XX. Desta farão parte os estudos categoriais, isto é, a tentativa de estabelecer categorias³¹ definitórias do modo de ser humano: categorias que expressem o que necessariamente significa ser humano e como isso se dá. Foram definidas várias delas na história dessa disciplina. O nosso texto fala de quatro: a Temporalidade – todo ser humano é ser temporal, ou seja, vive no tempo, um tempo vivido e não o tempo objetivo e abstrato da ciência, um tempo interior e não exterior ao homem, vivido e não meramente pensado como o tempo da física; a espacialidade – todo ser humano é espacial, vive no espaço, ocupa espaço, se desloca nele e o experimenta dessa ou daquela maneira tendo, assim, um espaço vivido antes do espaço abstrato e objetivo da ciência; a materialidade – todo ser humano é material e vive num mundo material, tendo também uma vivência dessa materialidade; e a causalidade – todo ser humano experimenta relações de causalidade nesse mundo.

³⁰ Segundo Abbagnano, a antropologia é a exposição sistemática dos conhecimentos que se tem a respeito do homem. Mas os filósofos teriam sublinhado “*muitas vezes a importância da antropologia como ciência filosófica, isto é, como determinação do que o homem deve ser, em face do que é. E Humboldt, por exemplo, queria que a A.... visasse descobrir... o próprio ideal de humanidade, a forma incondicionada à qual nenhum indivíduo jamais se adequa completamente mas que permanece o objetivo a que todos os indivíduos tendem... Nesse sentido foi entendida por Scheler... a tarefa da A. deveria ser... a de referir o complexo das condições ou dos elementos que constituem (o homem) ao modo de existência específico*”. (Dicionário de Filosofia, p. 63).

³¹ De novo, segundo Abbagnano, categoria é “*qualquer noção que sirva como regra para a investigação ou para a sua expressão linguística em qualquer campo... elas são consideradas determinações da realidade e, em segundo lugar, noções que servem para indagar e para compreender a própria realidade*”. (Dicionário de Filosofia, p. 114).

Quadro 24

DISCIPLINA FILOSÓFICA FUNDANTE		PSQUIATRIA
FILOSOFIA	OBJETIVO	PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA
FENOMENOLOGIA EIDÉTICA OU DESCRITIVA (Epoché, Redução Fenomenológica) • É intuitiva e descritiva • Prática a Análise Intencional Estática	• Quer atingir a essência (eidos) ou estrutura dos fenômenos. A essência é o sentido de alguma coisa para a cs. (a objetividade do objeto, o ser para a cs., do objeto)	PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA DESCRITIVA (Jaspers) • Descreve a experiência subjetiva dos pacientes, conforme ela é vivida por eles mesmos, a partir de seus próprios relatos. Compara várias descrições de pacientes diversos sobre um mesmo sintoma, síndrome ou quadro nosológico para intuir sua essência (Meyer-Gross, Jacob Wyrsch)
FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL OU CONSTITUTIVA (Redução Transcendental) • É analítica, desconstrutiva, compreensiva. • Prática a Análise Intencional Genética	• Quer atingir a origem de um sentido e refazer a gênese de sua constituição. Esta é intersubjetiva, histórica. O que está na cs. foi colocado aí, foi constituído nela a partir de fora, dos outros, da cultura, da linguagem, historicamente	PSICOPATOLOGIA FENOMENOLÓGICA- NÉTICO-ESTRUTURAL OU CONSTRUTIVO-GENÉTICA (Minkowski, V. F. von Gebsattel) • Quer atingir o transtorno primordial (von Gebsattel) ou o distúrbio gerador (Minkowski), refazendo a gênese constitutiva dos sintomas, síndromes e quadros nosológicos
ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA CATEGORIAL • É descritiva, intuitiva, reconstitutiva. • Resulta da reflexão fenomenológica como um todo	• Quer compreender o modo de ser do homem a partir de categorias descritivas de sua experiência fundamental no mundo e de sua constituição de ser (ontológica)	PSICOPATOLOGIA ANTROPOLÓGICA OU CATEGORIAL (Minkowski, Binswanger, Jürg Zutt, G. Pankow) • Quer compreender o paciente reconstruindo o mundo vivencial do mesmo a partir das suas várias dimensões de ser e experienciar
FILOSOFIA EXISTENCIAL • Mormente a Analítica Existencial de Heidegger e a Ontologia Existencial sartriana	• Quer compreender a existência humana a partir do homem concreto, real, em situação ou tal qual ele se encontra no mundo, a partir da experiência de cada um	ANÁLISE EXISTENCIAL OU DASEINANALYSE • Quer compreender o paciente a partir dos conceitos estabelecidos pela filosofia existencial e pela analítica existencial, assim como por uma postura de proximidade com ele

Outro texto mais recente, com o qual trabalharemos mais adiante, seleciona outras quatro categorias: temporalidade, mundaneidade, corporalidade e encontro (Intersubjetividade). É porque variou, no tempo transcorrido entre a publicação de um e outro, a consideração de importância e relevância das categorias para a definição do ser do homem. Pois poderíamos listar muitas outras categorias como, por exemplo, liberdade, ser próprio, transcendência, significatividade ou linguagem, etc. O que se busca é uma lista de categorias suficientemente excludentes umas em relação às outras, para que não se superponham muito (como seria o caso de materialidade e corporalidade, por exemplo) e ao mesmo tempo descrevam do modo mais completo e básico possível o ser do homem. E o que elas descrevem é o vivido em relação a determinado campo: a temporalidade refere-se à vivência temporal, a espacialidade à vivência do espaço, a mundaneidade à vivência do mundo, a corporalidade à vivência do corpo. Desse modo, o vivido é aqui a chave de compreensão dessas regiões de ser, tanto para o paciente quanto para o fenomenólogo. E na psicopatologia, investigar as variações nessa experiência, os modos peculiares como se dão para cada paciente e através delas penetrar no mundo do mesmo será o caminho da compreensão. Por exemplo, o espaço para o homem amedrontado parece ameaçador, é experimentado como tal.

Para o fóbico, a amplitude parece insuportável e amedrontadora (agorafobia) ou então é o confinamento num espaço que parece aterrorizante (claustrofobia), mas ambos padecem de um medo relacionado ao espaço, isto é, “localizaram” o seu medo. O espaço representa a possibilidade da ação, pois toda ação implica movimento e nos movimentamos no espaço. Para aquele que teme agir, o espaço aberto soa como ameaçador. Para aquele que teme não poder agir, o espaço fechado ameaça. Assim, o espaço e as coisas espaciais adquirem significados, sentidos vividos: por isso falamos de um dia lúgubre quando o céu está cheio de nuvens e nos acabrunhamos; ou de um dia esplendoroso quando há um belo sol num céu limpo que nos convida ao movimento, a passear por lugares abertos, a praticar exercícios físicos e que nos deixa alegres e leves (mas esse dia maravilhoso pode parecer aversivo a uma pessoa deprimida, incapaz de entrar em consonância com ele).

De modo semelhante, o tempo, a matéria, o corpo, o mundo: todos adquirem significados vividos, são experimentados de determinadas maneiras e não são, assim, exteriores ao homem (ainda que em alguns casos haja um objeto exterior ao homem, como a matéria, mas o que nos interessa é como a experimentamos). Veremos como há uma multiplicidade de maneiras de experimentar essas realidades e como na patologia há formas típicas de experienciar cada uma delas, conforme justamente a modalidade vivencial dessa patologia.

Finalmente, restam-nos a filosofia existencial e a Análise Existencial, sobre a qual não nos alongaremos aqui porque exporemos seus princípios na unidade correspondente. Diremos apenas algumas poucas palavras. Primeiramente, que há uma convergência entre a Fenomenologia e o Existencialismo em muitos aspectos. Heidegger não se pretendia um filósofo existencialista, ao contrário, se considerava um ontólogo, que apenas incursionou pelo campo da filosofia existencial pelo que pensava então ser uma necessidade da ontologia. Sua mais conhecida obra, “Ser e Tempo” (1927), inacabada, a metade de uma metade, isto é, a metade da primeira parte do seu projeto inicial, é um ensaio de ontologia regional (ontologia do homem) em que aplica a Fenomenologia, de um modo muito próprio, ao exame da existência humana. Ao fazê-lo, ele quer romper completamente com toda filosofia anterior, com uma tradição de 2.500 anos. É um recomeço da filosofia. Ele a chamou de Analítica Existencial. Não pensa mais em termos da velha dicotomia consciência-mundo, consciência-corpo; seu conceito fundamental é o de Presença (Dasein). O homem não é fundamentalmente consciência, saber de, contemplação, conhecimento, discurso, mas presença no mundo, ser-em, engajamento e situação no mundo, ação muito antes de conhecimento e discurso. A Presença é necessariamente corporal, corporalidade num mundo material. A Presença se define pelo tempo, isto é, o ser é temporal, o ser é o tempo, o fluir do tempo ou a temporalidade é o próprio ser do homem, enquanto é temporalmente que o homem existe, vem ao ser, se manifesta, se põe na existência. A Filosofia Existencial é a descrição, a exposição do ser do homem como ser no mundo ou agente no mundo em vias de realizar a si mesmo (que, entretanto,

é uma tarefa de Sísifo, pois nunca há fim para essa tarefa, a não ser com a morte). A Análise Existencial é a aplicação da Analítica Existencial à compreensão da existência individual. De quebra, a compreensão do sofrimento psíquico ou sofrimento existencial.

Retomemos na parte sobre as categorias antropológicas. Lembremos primeiramente que elas se referem à maneira como experienciamos dimensões fundamentais da nossa realidade. Essas dimensões foram escolhidas ao longo do tempo como as mais importantes, conforme um esforço de compreensão do homem a partir de uma perspectiva fenomenológica, isto é, uma perspectiva que procura enfocar o ser humano em sua concretude, em sua realidade tal qual pode ser encontrada aí no mundo para o pesquisador e para o filósofo que, entretanto, pratica a epouqué (redução fenomenológica: neutralização e tomada de distância) seguida da intuição da essência (ou do sentido dessa experiência). Essa postura nova implica não adotar a postura científica tradicional, qual seja, a abstrativa por um lado e a meramente empirista por outro. Nessa linha de trabalho, o autor nos faz uma exposição sobre quatro categorias selecionadas, julgadas à época em que o artigo foi escrito e tendo em vista a experiência psicopatológica como muito relevantes, pois dão conta de compreender modalidades importantes da experiência humana em geral e simultaneamente modalidades específicas da experiência mórbida. São elas: a temporalidade, a espacialidade, a materialidade e a causalidade.

Como vimos, poderiam ser outras. Futuramente trabalharemos com um texto mais recente, em que se falará de Temporalidade, Mundaneidade, Corporalidade e Encontro (Intersubjetividade).

Sobre a Temporalidade teremos a acrescentar o seguinte: Ellenberger cita primeiramente que já pesquisas fisiológicas revelaram uma velocidade diferente nos processos biológicos de cicatrização, por exemplo, de modo que se pode falar de um tempo biológico. Cada organismo teria um tempo próprio. E os idosos teriam um tempo mais lento do que os jovens, de modo que seus dias seriam mais curtos do que os desses.

Para o psicólogo se trataria sempre da experiência subjetiva do tempo. Janet falou de duas modalidades de tempo, que cha-

mou de tempo consequente e tempo inconsequente. O primeiro é o tempo de uma Intersubjetividade ampla, o tempo do discurso, dos relatos verbais, campo de certa “objetividade”, de uma verdade comum a todos. O segundo é o tempo da comédia e do jogo imaginativo, isto é, de certo relaxamento do sentido, de certa subjetividade; é também o modo da poesia, das lendas e da “conversa fiada”.

O tempo é diferente para personalidades diferentes. O ativista faz muitas coisas e está sempre em ação, procurando encher o tempo com ela. Sempre lhe falta tempo para tudo que tem a fazer, seu dia é curto e não vê o tempo passar. No oposto há o indolente no uso do tempo, sempre deixando para depois, achando que há muito tempo para as tarefas do dia-a-dia. Seu tempo se distende e pode ter a sensação de que não passa. Precisa então “matar o tempo”. Já o contemplativo se absorve na contemplação do universo e de si próprio, distanciando-se do mundo, do cotidiano, dos acontecimentos e seu tempo se dilui e se rarefaz, de modo que ele quase vive fora dele. O pseudomístico tenta transcender o tempo comum por meio de drogas que o aceleram. E o neurótico compulsivo “perde tempo” com intermináveis rodeios, preparações e desvios que impedem o fluir espontâneo do mesmo, irritando-se.

A experiência temporal mais universal é certamente a do fluir da vida, do fluxo de consciência que Von Gebattel chamou de *Werdezeit*, o tempo em devir ou o próprio devir. Em depressões graves, vivencia-se a detenção desse fluxo, o que só por si já constitui um sofrimento, pois corresponde a um sentimento de impossibilidade de viver, já que a vida é fluir.

O tempo flui com velocidade variável, conforme, por exemplo, a época da vida, independentemente do tempo pessoal de cada um. Segundo Martin Gschwind, haveria duas épocas da vida em que o tempo se acelera: o primeiro, no fim da puberdade, o segundo em algum momento da segunda metade da vida. Se na depressão o tempo se desacelera, muitos esquizofrênicos têm a sensação de viverem num eterno presente, o que os leva a dizer que são imortais, uma vez que o tempo não flui mais. Ao contrário, nas manias o tempo se acelera.

O tempo tem uma estrutura. É a irreversível sucessão de passado, presente e futuro. Normalmente pensamos que ele flui do

passado para o presente e deste para o futuro. Mas Louis Lavelle, filósofo francês existencialista cristão, nos aponta para o fato de que, na verdade, é o futuro que vem até nós e o presente que se dirige ao passado, de modo que o sentido do tempo seria o contrário. É uma questão de perspectiva, isto é, do modo como olhamos a coisa. Mas o que importa, sem dúvida, é que cada “êxtase temporal”, como diz Heidegger, tem um significado diferente. O passado é o já feito, já adquirido, ou seja, imutável. O presente é o tempo da ação e do vivenciar e o futuro é o tempo da possibilidade, o tempo do ser em aberto, logo, do planejamento, do desejo, das expectativas. O passado é também o tempo em relação ao qual podemos experimentar arrependimento ou remorso, orgulho, nostalgia e saudade; e é o tempo que nos serve de experiência, o tempo com o qual aprendemos, nosso cabedal para novas empreitadas (o perigo residindo em hipervalorizar experiências particulares e generalizar a partir delas, o que é típico da neurose).

O presente, sendo o tempo da ação e do vivenciar, é aquele em que nos sentimos angustiados ou alegres. A angústia é o sentimento da urgência, do ter que agir, ter que fazer algo para atingir determinado fim, o qual pode ser muito importante, e nesse caso a inação ou o erro pode significar frustração e dor. Angústia significa estreitamento, aperto (em italiano, *angosto* quer dizer estreito). Significa estreitamento do espaço vital, do tempo da ação, das possibilidades. Assim, quando nosso “espaço de manobra” existencial diminui, nos angustiamos. Vivemos a sensação da falta de tempo, da urgência e por isso nosso ser entra em ritmo de certa hipervitalidade, de certa agitação (a mania é, no fundo, essa agitação da angústia que o paciente não consegue reconhecer; ele reage a ela com uma ação falsa, ilusória, imaginária, que visa apenas negar sua impotência). No extremo, a angústia se transforma em pânico, isto é, se torna tão grande que nos desorganiza totalmente³². É quando

³² É importante notar que a psiquiatria anglo-saxônica não distingue entre angústia e ansiedade, traduzindo o termo alemão *Angst* por *anxiety*. *Angst* quer dizer medo ou angústia, dependendo do contexto. Apesar disso, existe em inglês o termo *anguish*, que significa exatamente angústia, mas não é empregado pela psiquiatria. Tal fato deve ser atribuído a um verdadeiro recalque por parte dessa disciplina, o qual podemos compreender como parte da postura um tanto maníaca da cultura norte-americana, caracterizada pela dificuldade de admitir e lidar com o negativo, com o limite,

já não há mais tempo e um perigo nos assola, um perigo que dependeria de nós mesmos evitar, um perigo que ameaça nosso ego mais do que nosso ser físico.

Dizemos em psicopatologia que o psicótico não se angustia, não padece desse sentimento. Isso somente se refere aos períodos “calmos”. Nos surtos, a angústia pode emergir com toda a violência. Justamente porque o psicótico não convive com a angústia no seu dia-a-dia, quando ela emerge ele não tem meios de lidar com ela, a não ser usando defesas drásticas: denegação, hipercompensação, etc. O que se passa é que o psicótico, mais do que qualquer pessoa, nega sua finitude, seu limite. Não se aceitando como ser parcial e limitado, não integrando ao seu próprio ser psíquico sua incompletude – sua falta – ele se imagina onipotente ou pelo menos não tem noção da limitação de sua potência³³.

Por isso mesmo, grande proporção dos surtos psicóticos é desencadeada em momentos de ruptura afetiva, de impossibilidade de alguma coisa, como não passar num vestibular, num exame, ser demitido de um emprego ou outros fracassos. Esses representam para ele o confronto com seu limite, momento da eclosão, assim, da angústia. Por isso também, a frequente agitação dos pacientes psicóticos em surto. É necessário fazer algo, agir para evitar o que o ameaça, o que ameaça seu ego com a limitação, a qual tende a ser sentida como anulação completa, nulificação. Não havendo meio termo, só há para ele duas alternativas: onipotência ou impotência absoluta, ser pleno ou não-ser absoluto. Entre um e outro, um átimo, um abismo, um escorregão. Um instante, um presente es-

com a finitude. Entretanto, esse discurso não pode se furtar indefinidamente ao confronto com o fato da angústia, que foi subitamente “descoberta” por ele há uns 20 anos e recebeu o nome de “síndrome do pânico”. Entre nós, há cada vez mais consciência de que se trata, na verdade, da angústia, com cada vez mais autores se pronunciando a respeito. Veja-se, por exemplo, a dissertação de mestrado de Christiane Whitaker, “Pânico e Psicanálise, A Angústia em Freud e Lacan”, Cabral Editora e Livraria Universitária, Taubaté, 2003. Tal situação é grave, pois impede os profissionais de compreenderem o sentido do que se passa com seus pacientes, acentuando uma tendência à medicalização.

³³ Certa pessoa que conheci, com diagnóstico de esquizofrenia, durante um surto pretendia pular de sua janela do terceiro andar. Dir-se-ia que queria se suicidar. Não é disso que se trata. No surto, de forma ativa, mais do que no dia-a-dia, vivia sua onipotência e invulnerabilidade, que implicava a capacidade – imaginária – de voar. Ele ia apenas voar de sua janela.

premido, comprimido, em que talvez ele ainda possa fazer alguma coisa para escapar da nihilização, uma ação drástica, radical, que evite a queda no nada: uma ação enérgica. E isso só pode ser vivido com angústia, pois toda a vida se joga num ato urgente, antes que tudo se concretize, que a queda no nada se torne definitiva. Eis como no surto psicótico, então, o presente se torna muito breve, o futuro se esvai e se fecha e o passado se transforma num engodo e numa mentira. Não há mais tempo. *Agora* é tudo... ou nada.

Assim sendo, o presente é o tempo da ação e da experiência e a angústia é o pano de fundo dessa situação, sempre que nos sentimos pressionados a agir, sempre que as situações nos exigem e nos cobram. Ao contrário, quando agimos espontaneamente, por desejo, e temos confiança em nossas ações, quando nos sentimos capazes, quando estamos em harmonia com o mundo ou com as situações e ao mesmo tempo livres, isto é, não tendo que agir e desempenhar, o sentimento é o de alegria. A mania é uma falsa alegria, uma simulação da alegria, mas não da ordem da representação e sim da ordem vivida.

Ellenberger cita Minkowski em sua diferenciação do sentido dos vários momentos do tempo. Este os classifica em passado remoto, que chama de zona das antigualhas (reminiscências), passado mediato que seria a zona das nostalgias, passado imediato no qual ocorre o remorso (mas, sem dúvida, o remorso pode persistir às vezes por longo tempo, até a vida toda); o presente, cujo sentido ele deixa em suspenso, mas que nós já definimos como tempo da ação e da experiência; o futuro imediato, que seria a zona da expectativa e da ansiedade, o futuro mediato, zona do desejo e da esperança e o futuro remoto, zona da oração e dos atos éticos, ou seja, de atitudes e posturas inespecíficas, totalizadoras.

Há ainda as experiências de saída do tempo, e são de vários tipos. Cita-se o desterro, no qual o indivíduo tem todos os seus relacionamentos anteriores rompidos, todos os seus vínculos e com eles seus possíveis projetos; ou a greve forçada: situações em que não experimenta o futuro imediato. Há determinados surtos psicóticos, como os catatônicos, ou estados psicóticos, como o da esquizofrenia simples muito grave, os êxtases místicos e as experiências culminantes de Maslow, esses últimos de duração muito limitada,

em que se experimenta uma saída do tempo ou uma suspensão do mesmo.

A forma como nos posicionamos em relação ao passado e ao futuro caracteriza dois tipos de sujeitos: os prospectivos, voltados para o futuro, e os retrospectivos, voltados para o passado. Isso nada teria a ver com a idade, pois haveria velhos prospectivos, interessados no que vai acontecer e como vai ser a vida no futuro, e jovens retrospectivos, nostálgicos, pouco interessados no futuro. E é possível ser um prospectivo fantástico ou um realista, como um retrospectivo mórbido ou apenas levemente saudosista. O tipo prospectivo fantástico não gosta do mundo tal qual é e imagina-o miraculoso, extraordinário, num futuro provavelmente distante, enquanto o realista é construtivo e sonda o futuro com vistas a explorar possibilidades reais que possam ser aproveitadas e exploradas para construção de uma existência melhor. O tipo retrospectivo mórbido não gosta de mudanças, não gosta do mundo atual, quer viver num mundo idealizado do passado, único aceitável. Ele se recusa a conviver com o novo. Já o retrospectivo levemente saudosista tem boas lembranças do passado, que rememora com prazer, talvez com alguma lástima por ter passado, mas não é avesso ao futuro. Israeli opinou que a visão de futuro de uma pessoa pode ser “construtiva, maníaca, confusa ou catastrófica”. Cada uma delas implica uma forma diferente de postar-se diante dos acontecimentos, das situações, dos outros e da realidade social, comportando realização pessoal ou sofrimento psíquico.

Finalmente, há a questão da sincronia do tempo pessoal e do tempo do mundo – social, histórico e cósmico. Segundo Minkowski, os esquizoides vivem mais em seu tempo particular do que no do mundo e os melancólicos se dão conta dos dois, mas o seu próprio flui mais lentamente do que o do mundo.

Sobre a Espacialidade, considerada ao tempo da redação desse artigo (de Ellenberger), uma das categorias mais importantes, isto é, uma das modalidades de vivência mais importantes para compreensão do ser humano, devemos notar o seguinte: cada modo de ser no mundo implica também uma vivência espacial característica ou vivências espaciais características (ser humano é ser necessariamente espacial e com isso poderíamos também dizer que

o movimento, a visão e a percepção de sons como sempre localizada, bem como o senso de equilíbrio e orientação espacial, integram essencialmente a condição humana). O espaço vivido é essencialmente orientado (anisótropo), ao contrário do espaço abstrato e objetivo da física (espaço isotrópico), quer dizer, ele está orientado em torno de nosso corpo. Pesquisas de psicologia social revelaram haver um espaço de intimidade e um espaço social, bem como um espaço socialmente neutro além deste. Para os povos norte-europeus, esse espaço da intimidade corresponde a cerca de um metro em torno do corpo da pessoa, zona que não deve ser invadida nas relações sociais normais. Para esses povos o contato físico entre pessoas é raro – exceto o aperto de mão. Ainda para eles, o espaço das relações sociais se delimita em torno de três metros em torno da pessoa. Ora, já entre nós, bem sabemos, as relações sociais implicam uma proximidade física bem maior, as pessoas podem conversar à distância de poucos centímetros e podem se tocar – abraços, toques – sem que ninguém se sinta com isso invadido. O espaço orientado “está marcado por distâncias, direções, caminhos e limites”.

Um conceito importante nesses estudos é o de espaço sintônico, descrito por Binswanger “como a experiência espacial determinada pelo tom ou elevação emocional dos próprios sentimentos”. Nela, o espaço é experimentado como variando conforme nossos sentimentos, como mais amplo (alegria) ou mais estreito (tristeza, angústia), como contínuo (amor que anula as distâncias) ou descontínuo (conflitos, separações), como cheio ou vazio (desespero). Pacientes esquizofrênicos experimentam às vezes o sentimento de fim de mundo (quando ocorrem determinados eventos que destroem um tênue laço com a vida) ao entrarem em surto.

Também o espaço da dança, descrito por E. Straus, se impõe entre as modalidades de espaço sintônico, não possuindo a mesma estrutura do espaço orientado. E Minkowski fala do espaço claro e escuro. O primeiro, a exemplo do iluminado, é aquele em que nos podemos movimentar, espaço de liberdade, imprevisão, fortuidade e neutralidade, onde se dá o jogo da vida. O outro é o da inibição vital, do medo, da ausência de espaço de ação, como nas manias persecutórias, em que a vida parece difícil e todos os atos

como que embaraçados pelo olhar alheio num espaço impedido e espesso.

Outra questão fundamental trazida por Binswanger no conceito de espaço orientado é a do eixo vertical da existência humana. “A vida é sentida como um movimento constante ascendente ou descendente”. Em nossa experiência comum, valorizamos positivamente o alto, o elevado: valores elevados, moral elevada, altos conhecimentos; o céu fica em cima, o inferno em baixo, até mesmo subterrâneo, como entre os gregos. “Elevamos” nossos pensamentos a Deus, ou ao transcendental, nos rebaixamos com uma ação degradante, somos classificados em cima ou embaixo na escala social. Num artigo importante que marcou a virada de Binswanger em direção à Análise Existencial, “Sonho e Existência”, ele descreve o significado desse eixo como é vivido nos sonhos. Outras modalidades importantes de vivência espacial estão relacionadas à distância, à simetria e assimetria e à posição esquerda ou direita (fazer as coisas direito ou ser “gauche” na vida).

Bem menos para dizer se tem sobre a causalidade. Ela se refere à maneira como vivenciamos a causação dos acontecimentos, mormente aqueles que se referem à nossa vida. Três princípios de causalidade podem ser aqui distinguidos: o determinismo, a casualidade e a intencionalidade. No primeiro caso se trata de experimentar o mundo como sobredeterminado, como já definido, não sobrando espaço para a liberdade e para a ação construtiva. É o caso dos melancólicos. No segundo, a casualidade, vivencia-se o contrário, a ausência de causa entre os atos e as consequências, de modo que tudo se torna produto do acaso. É típico dos maníacos, que por isso agem irresponsavelmente. No terceiro caso, a pessoa vê desígnios intencionados em tudo, mesmo nas coincidências e acidentes mais fortuitos. Essas pessoas não veem acaso em lugar algum, nem processos naturais. É o caso dos paranoicos.

Finalmente, a materialidade diz respeito à forma como se experimenta a matéria: consistência, tensão, resistência e seus opostos; frio e calor; luz e cor. Em pacientes maníacos, por exemplo, Binswanger encontrou a matéria tipificada pelas seguintes características: brilho, colorido, rosadês e luminosidade.

Resta observar que a finalidade de todos os métodos feno-

menológicos ou neles inspirados é sempre a mesma: a reconstrução do mundo interior experiencial do paciente. Tal tarefa pertence ao campo do trabalho compreensivo.

Quanto à Análise Existencial, por ora diremos o seguinte: trata-se de uma aplicação ao caso particular, da Analítica Existencial (Daseinsanalytik), que é pura filosofia, ensaio de ontologia regional, isto é, de ontologia do humano. Heidegger, que a desenvolveu em seu livro “Ser e Tempo”, estava interessado em ontologia, de maneira radical. Ele recusa toda a ontologia desde Parmênides, quase 2.500 anos de tradição, à qual atribui os problemas culturais e científicos do Ocidente. Essa metafísica, como a chama, estaria fixada na ideia de permanência, estabilidade, imutabilidade e identidade. Seria extremamente limitante e particularmente inapropriada para conceber as questões de ordem humana. Assim, sua questão fundamental é a do sentido de ser. Ele quer pensá-lo em outra linha do que a tradição filosófica ocidental. Retorna a Heráclito, com a ideia do devir como princípio que rege o cosmos e aplica-o especialmente ao homem. Por isso, “Ser e Tempo”. Pois o ser seria fundamentalmente temporal, isto é, em devir. Ser em mudança, ser em processo, ser como vir-a-ser, ex-sistere. Esse ser, que é vir-a-ser, o é no mundo, isto é, fora de si, centrado fora de si (no mundo), ou melhor, seu ser em devir transcorre no mundo. “Ser e Tempo” descreve os vários aspectos desse ser, sua estrutura ontológica. Trata-se de uma descrição universal, que vale para qualquer ser humano em qualquer situação e representa verdadeira refundação da filosofia, embora tenha sido um projeto abandonado quando Heidegger concluiu que estava na rota errada, pois o ser – qualquer ser, não particularmente o humano – se manifestava na linguagem (ao ser humano coletivo) e não ao Dasein (presença, o ser humano individual). Em “Ser e Tempo” se aborda uma questão intermediária. Heidegger se põe a descrever a estrutura de ser do ser humano porque pensa ser preciso elucidar primeiramente o ser (ontologia regional) de quem se pergunta pelo ser (ontologia geral).

O resultado de sua investigação – uma Fenomenologia da existência ou uma aplicação do método fenomenológico à investigação da ex-sistência – ofereceu uma visão completamente nova

da estrutura de ser do homem. Serviu perfeitamente, por isso, aos propósitos de Binswanger e de todos aqueles que aspiravam a uma nova concepção do homem, que não o entendesse de modo realista ou naturalista, subjetivista, idealista ou positivista. Uma ontologia adequada a apreender a realidade humana. A transposição disso para a clínica psiquiátrica nos deu a Análise Existencial ou Presencial, como seria melhor traduzi-las.

UNIDADE II

Psicopatologia Fenomenológica Descritiva

O *Páthos* como Sentido Intuído

1. O precoce Jaspers e sua apropriação do método fenomenológico

Comentamos a seguir o texto de Jaspers, “*Delírio Celotípico, Contribución al Problema: ‘Desarrollo de una Personalidad’ o ‘Proceso?’*”¹. O que queremos é ilustrar melhor o método fenomenológico das variações eidéticas, que é como se chega às essências, segundo Husserl. Recordando: nesse método, o que o pesquisador faz é variar mentalmente as características do objeto de estudo, perguntando-se a cada vez se o mesmo continua a ser o que era sem essa característica ou atributo. Assim determinamos o que faz parte do objeto de estudo e o que lhe é acessório. Lembremos, ainda, que Husserl o considerava essencialmente diferente do método indutivo das ciências empíricas, mas que D’Artigues considerava suceder na prática científica uma aproximação entre os dois métodos. Isso porque, por um lado, as ciências absorveram do racionalismo a operação de estabelecer leis por via de um procedimento abstrativo, enquanto a aplicação do método fenomenológico nas ciências obrigou os cientistas a um procedimento prévio, indutivo, uma vez que não se parte de uma experiência geral do homem comum, mas o mais das vezes da experiência especial do cientista trabalhando no aprofundamento da experiência geral.

É exatamente isso que vai acontecer na psiquiatria. A região de fenômenos aqui compreendida é de pouca familiaridade do homem comum, de modo que, se colocássemos para ele a pergunta “tal ou qual atributo integra necessariamente tal sintoma, síndrome ou quadro nosológico,” ele certamente não poderia responder, por fal-

¹ Publicado em Escritos Psicopatológicos, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1977, versão espanhola de Dr. Brenio Onetto Bächler.

ta absoluta de experiência. Não terá sido diferente para os primeiros psiquiatras, que sequer tinham quaisquer conceitos ordenadores do campo. Este terá lhes parecido completamente caótico e terá sido necessária muita experiência observacional e convivência com os alienados mentais para começarem a estabelecer certa ordem, para identificarem regularidades, repetitividades, para começarem a delimitar os fenômenos, para começarem, enfim – usemos da própria Fenomenologia – a constituir significados psiquiátricos. Nesse processo, a experiência terá imposto ao pesquisador certa realidade; isto é, os fenômenos, aparecendo e se manifestando, terão se imposto como realidade do campo do sofrimento psíquico, induzindo o observador a identificar sintomas, síndromes e quadros nosológicos, realidades de níveis diferenciados exigindo observação e experiência cada vez mais acuradas. Nesse caminho, o especialista acabou por *intuir a essência* dos fenômenos estudados. Concluindo: a produção do discurso científico psiquiátrico terá sido, involuntariamente, espontaneamente, desde o princípio, uma Fenomenologia, ainda quando o método aplicado precipuamente tenha sido o indutivo das ciências empíricas.

É isso que irá acontecer agora com Jaspers, só que desta vez ele está consciente do método que usa. Ele procederá à descrição detalhada, minuciosa, da experiência vivida bem como de dados biográficos do paciente, identificará os elementos comuns ocorrendo entre vários pacientes, identificará também os elementos variáveis, intuirá então o sentido do fenômeno. No caso presente, a entidade mórbida está previamente definida com base numa experiência anterior, mas definida no sentido de delimitada, sem uma definição essencial, que é o objetivo do autor. Ele quer distingui-la de outras entidades ou fenômenos de mesma ordem ou nível, as demais paranoias. Acompanhem-lo, pois.

Inicialmente, ele faz várias considerações introdutórias, que resumiremos rapidamente.

1. Abordará três tipos de problemas:

- Histórias clínicas de ciumentos que se estendem por toda vida, importantes para o problema da paranoia e diferentes de alcoolismo, demência precoce e PMD.
- Panorama sintomatológico sobre as estruturas do delírio de ciúmes.

- Considerações nosológicas sobre a concepção dos casos aqui apresentados, fundados nas múltiplas semelhanças.
2. Surgirá uma questão importante para nós, a saber: distinguir os conceitos de “processo” e “desenvolvimento de uma personalidade”.
 3. Ressaltará a importância dos dados individuais.
 4. Ressaltará também a relativa discrepância entre “fichas clínicas”, cujo material se encontra desagregado e a *“aquisição de imagens nosológicas de enfermidades realmente unitárias e que correspondam à verdadeira natureza das mesmas”*(p.113). (Kraepelin). Aqui se evoca o velho problema da aparência x ser, do sensível x essência, que nos vem desde os gregos. Poderíamos denominá-lo apreensão do ser nosológico.
 5. Comentaré sucessivamente:
 - Diferenciações sintomatológicas.
 - As relações diretas ou indiretas com condições somáticas.
 - Sua presença dentro de determinadas formas no sistema da psicose.
 6. Sintomatologicamente, identificaré dois tipos de ciúmes, cada um deles, por sua vez, subdividido em outros dois subtipos:

1	Ciumeira psicológica (ideias de ciúmes mutáveis)	X	Sistema ciumento, ideias de desenvolvimento estável com duração de anos (ciúmes morbosos, não sistematizados, com ou sem base, mas com autocrítica razoavelmente ampla)
2	Ciumeira delirante ou deliroides (sem nenhuma crítica)	X	Delírio sistemático

7. Em relação à gênese do delírio de ciúmes, a **motivação, para ele, precede os eventos que o geram**: *“junto com interpretar-se desta maneira fatos realmente sucedidos, com frequência as ideias ciumentas se combinam na sua origem com falseamentos ilusórios da percepção”*(p.115). **Então, temos os seguintes sintomas:**

- Interpretação delirante de eventos realmente sucedidos.
- Falseamentos ilusórios da percepção.
- Vozes, visões e vivências delirantes.
- Falsas recordações.

8. Apesar de toda a discussão sobre desenvolvimento da personalidade em casos de ciúmes, Jaspers afirma:

“É necessário destacar que a verdadeira origem do delírio de ciúmes é totalmente um enigma. Justamente para nós, o alienado, o louco, constitui o fato de que surja para nós de modo absolutamente incompreensível. Toda nossa consideração genética só comprova as relações fenomenológicas que se apresentam entre as vivências”.
(p. 116).

Assim, temos que:

- A conduta do ciumento delirante é persistente e permanece por trás de disfarces ou ocultações, *“uma vez terem visto que a exteriorização da mesma só lhes produz dolorosas consequências”*(p.116).
- A conduta do ciumento delirante é muito variada.

A afirmativa na caixa de texto nos parece contraditória com tudo o que o autor diz a respeito de desenvolvimento de uma personalidade e só deveria se aplicar aos casos que ele designa por processo.

9. O delírio de ciúmes teria relação com certos fenômenos corporais – sistema psicofísico do aparelho genital e ciclos vitais da mulher. Ex.:

- Coito insatisfatório
- Impotência.
- Anomalias anatômicas dos genitais.
- Delírio de ciúmes da lactância.
- Delírio de ciúmes menstrual.
- Delírio de ciúmes climatérico.
- Delírio de ciúmes senil.

Motivos: consciência de que os atrativos vão declinando e a sensação de um afeto que também vai diminuindo por parte do homem constituem uma fonte poderosa de ciúmes climatéricos (Kraft-Ebing).

10. O delírio de ciúmes (melhor seria: o ciúme mórbido, exagerado) apareceria em todas as formas de psicose e personalidades psicopáticas (neuróticas, mórbidas).

- É mais característico do alcoólatra (psicose alcoólica).
- Aparece na esquizofrenia (esquizofrenia paranoide).
- Nas personalidades psicopáticas (neuróticas) verifica-se que o ciúme mórbido:
 - ▷ Aparece associado a outros sintomas.
 - ▷ Funda-se conscientemente em presunções, frequentemente é mera suspeita.
 - ▷ Admite dúvidas.
 - ▷ Deixa-se comprovar de maneira ilusória por percepções falsas ou interpretações erradas.
 - ▷ Nunca é totalmente inacessível à crítica.
 - ▷ Não se estrutura em um delírio fundado sistematicamente em determinados fenômenos ou em um sistema mantido.

Destarte, Jaspers estabelece diferenças importantes entre o delírio de ciúmes, fenômeno de ordem psicótica, e os ciúmes mórbidos de caráter neurótico, o que se tornou clássico em nossos dias.

Vamos então ao exame de dois casos. O primeiro é denominado Julius Klug e o segundo Max Mohr.

Caso Julius Klug

Encontramos os seguintes sintomas e características de personalidade ou de comportamento notáveis:

- a) Relatado pela mulher, numa entrevista, que o paciente não a ouvia ou não dava valor ao que ela dizia. Ele tinha que ter a última palavra. Ela sempre teve que ceder em tudo. Ele impunha sua vontade.
- b) Começa a apresentar ideias de ciúmes infundadas aos 54 anos. Não se deixava convencer pelos outros sobre a inveracidade de suas convicções ciumentas. Exigia que a mulher confessasse suas infidelidades.
- c) Era em geral calmo, comportava-se de modo adequado na maior parte das situações. Usava às vezes palavras rebuscadas e altissonantes.
- d) Estado de ânimo estável, sem altos e baixos.
- e) Tinha inteligência acima da média, alguns pendores artísticos (es-

crevia poesias com traços sentimentais). Aprendeu o ofício de relojoeiro aparentemente por conta própria e construiu um “relógio astrológico”, o qual parece ter feito certo sucesso de público.

f) Sentia-se humilhado pela mulher e pela sociedade. Tinha vergonha de sua situação, preocupação por ela, nostalgia. Algumas vezes se queixou de ataques noturnos de angústia.

g) Pelejou judicialmente para que se suspendesse uma suposta declaração de insanidade sobre sua pessoa, nunca se convencendo de sua inexistência. Queixava-se de procedimentos adotados contra sua pessoa. Sentia-se acusado.

h) Manifestava hostilidade contra a mulher.

i) Sentia-se prejudicado e vigiado. Chegou a manifestar-se de modo muito negativo e talvez agressivo em relação à autoridade, devido ao tratamento que recebia e à suposta declaração de insanidade.

j) Escreveu uma autobiografia que publicou. Constatam-se nela certos refinamentos lógicos.

k) Julgou em certa ocasião ter sido envenenado por sua mulher. Essa ideia e o medo de ser envenenado tornaram-se também recorrentes.

l) Divorciou-se da mulher. Sua capacidade realizadora não sofreu alterações com a enfermidade.

Caso Max Mohr

a) Quando jovem, apresentou comportamento agressivo e socialmente desajustado, entrando em conflito com todo mundo e não cumprindo suas obrigações. Agrediu uma mulher fisicamente.

b) Ao mudar de ambiente, mudou totalmente de conduta, tornando-se harmônico com o ambiente.

c) Em torno dos 43-44 anos de idade, começou a apresentar ideias delirantes de ciúmes.

d) Quase simultaneamente, cismou com uma história de envenenamento. Também achou que seria morto por pessoas que invadiriam sua casa.

e) Ao aparecimento de suas ideias delirantes, apresentou-se muito excitado, em estado presumível de surto.

- f) Logo ao início de sua psicose, tornou-se hostil e agressivo em relação à sua mulher.
- g) Seus delírios de ciúmes tinham frequentemente caráter erótico exacerbado, atribuindo à mulher condutas sexuais exageradas.
- h) Sua memória permaneceu intacta e todos os acontecimentos conservaram para ele sempre sua conexão lógica.
- i) Contava cenas de adultério de sua mulher com detalhes, dizendo ter tido que expulsar o amante (alucinação? Delírio?).
- j) Manifestava sentimentos de humilhação e ofensa.
- k) Sentia-se prejudicado.
- l) Já no primeiro dia do casamento as coisas não correram muito bem, segundo ele.
- m) Ao longo do tempo, acrescentaram-se novas histórias aos relatos do paciente, mas as antigas permaneceram sempre preservadas.
- n) Interpretava delirantemente acontecimentos reais.
- o) Manifestava sentimento de vitimidade. Classificava sua mulher de satânica.
- p) Apesar de tudo, comportava-se de maneira ordenada no sanatório, amigoso, solícito, bem disposto. Manifestou-se conciliador em relação à mulher, arrependido. Nunca utilizou mal a liberdade que se lhe concedia aí e trabalhava diligentemente no escritório (era professor).
- q) Em geral, era ordenado, tranquilo e natural, seu modo de ser vivo e fresco e seu estado de espírito, quando não estava enraivecido ou excitado, era eufórico e otimista.
- r) Teve sucesso profissional, sendo professor admirado. Foi demitido do colégio, mas manteve-se com aulas particulares.
- s) Persistiu sempre nos seus delírios.
- t) Separou-se de sua mulher.

Pontos semelhantes

Poderíamos listar, segundo este resumo, os pontos comuns dos dois casos, que faríamos um pouco diferente de Jaspers:

- a) Ideias de ciúmes.
- b) Ideias de envenenamento.
- c) Inteligência acima da média.
- d) Capacidade de trabalho preservada após o início da enfermidade.
- e) Sucesso no trabalho.
- f) Conformidade social (em geral).
- g) Sentimentos de humilhação, ofensas, vitimidade, prejuízo.
- h) Agressividade em relação à mulher, vista como ofensora.
- i) Caráter hermético das ideias de ciúmes.
- j) Raciocínio lógico e com refinamentos.
- l) Autoimagem algo grandiosa.

Pontos divergentes

Por outro lado, poderíamos listar também diferenças:

- a) Espírito inconformado, conflitivo com as demais pessoas a princípio (Max Mohr).
- b) Conotação erótica exacerbada dos delírios de ciúmes (Max Mohr).
- c) Insistência, inclusive legal, de que se suspendesse a “declaração de insanidade” (J. Klug) que Jaspers compara à atitude dos querelantes, porém a diferenciando da deles na medida em que Klug, perdendo na justiça, desiste da causa, embora não sem algum ressentimento.

Esses dois casos, que Jaspers classificou como “processo”, isto é, como apresentando um delírio de caráter incompreensível, apresentaram também, no mais, muitos elementos compreensíveis. Em comparação com o nosso resumo, Jaspers destaca oito pontos comuns aos dois casos, o que poderíamos interpretar como a sua tentativa de intuir os elementos essenciais dos mesmos. Entre esses pontos que ele destaca, estaria o fato de não se poder encontrar uma causa desencadeante externa. Em relação a isso, poderíamos perguntar se foram suficientemente pesquisadas, além do fato de que o delírio, como se entendeu mais tarde, tem também uma função de defesa e de restauração (de uma autoimagem; por exemplo: não sou eu que não dou conta de algo, é o outro que me trai). Nesse caso, seria justamente muito

difícil arrancar de muitos pacientes aquilo que justamente querem esconder de si mesmos.

Comparando os delirantes de ciúmes com os querelantes, Jaspers enuncia aquilo que parece entender como a essência desses casos. No caso dos ciumentos, o que enunciara já Kraepelin, o conceito de paranoia: *“desenvolvimento lento de um sistema delirante permanente com completa lucidez e ordenação do pensamento”* (p.144), o que seria sustentado exatamente pelos dois casos descritos. Acrescentaríamos: o desenvolvimento desse sistema delirante parece objetivar aquilo que, aos olhos do paciente, seja uma coerência, uma sistematicidade lógica que acomode todos os fatos numa mesma explicação delirante da realidade, não deixando furos, nada deixando de fora. Quanto mais completo o sistema, mais “real” lhe parecerá ele e mais convincente aos olhos de terceiros.

Já no caso dos querelantes, *“a essência dessa paranoia residiria no progresso das estruturas delirantes. O querelante não está jamais satisfeito; ali onde fracasse, lhe ajudarão novas ideias delirantes, que serão tão firmes e incorrigíveis como as antigas e, por sua vez, ponto de partida para desenvolvimentos ulteriores”* (p.144). Jaspers os considera assim essencialmente diferentes, pois no primeiro caso as ideias delirantes seriam estruturadas em pouco tempo e os acréscimos teriam pouca importância; mas nessa consideração se afasta justamente de Kraepelin, o qual citou. Pensamos então que a diferença entre os dois tipos seja uma questão de grau de seu espírito de autoafirmação, de seu ímpeto de vencer os demais. Concluindo, Jaspers completa *“terem de comum nossos casos com o delírio dos querelantes a coesão interna da formação delirante, a lógica compreensível e o ‘método’. Por incrível que pareça”, diz ele, “as ideias delirantes sempre caem dentro de uma conexão lógica. Jamais se intromete algo totalmente estranho ou incoerente ou incompreensível entre elas [...]”* (145). Ora, esta última parte vai contra a suposição de que os delírios em questão sejam imotivados, sejam “processuais” e não desenvolvimentos de personalidade. Pois se em tudo o paranoico conserva sua inteligência, sua lógica, sua capacidade de trabalho, em geral sua adequação social – exceto pelo delírio mesmo, que cria uma dissonância e um mal-estar, quando não motiva ações conflitivas – por que supor um processo estranho ao universo vivencial do paciente, uma “causa” a produzir de fora o delí-

rio? Tudo aponta, pois, noutra direção, embora Jaspers não soubesse como ou não pudesse comprová-lo. Talvez, se Jaspers tivesse avançado em direção à Fenomenologia Genética, pudesse ter transposto esse obstáculo. Mas não o fez francamente, e permaneceu indeciso em relação à natureza da paranoia, exceto por aquela já citada referência a uma possível motivação inconsciente. E não só em relação à paranoia permanece indeciso, mas em geral quanto a toda a questão da gênese das psicoses, como poderemos ver no texto sobre a esquizofrenia que trabalharemos mais adiante, onde a mesma questão do processual e do compreensível reaparece.

Trata-se, por outro lado, de uma questão de princípio, empiricamente verificada posteriormente: a de que o psiquismo é constante produção de sentido, o sentido sendo totiabrangente. Demos apenas um exemplo simples. Seja a fabulação mnêmica dos idosos senis. Trata-se aqui de uma perda, por razões biológicas, pela perda de células nervosas do cérebro, de estoques de memória. A fabulação entra como forma de compensar essa perda, substituindo as lembranças verdadeiras por imaginações que cumprem o papel de preencher as lacunas e remendar o tecido mnêmico. Assim, um sentido se restabelece, um fio de memória se refaz. O físico não funciona como causa, mas como *condição de possibilidade* e ocasião para.

Jaspers, entretanto, parece estar sempre indeciso. Considera a necessidade de conduzir paralelamente os estudos no plano compreensivo e no plano explicativo como dois campos complementares, limítrofes um do outro.

Por processo ele designa o que chama de conexões psíquicas objetivadas. Vale-se de um conceito de “unidade”, a qual seria tomada diferentemente em cada abordagem. Na explicação, as unidades deveriam ser consideradas “elementos” (psicopatologia explicativa). Na compreensão, estaríamos “diante da coisa mesma”, isto é, do fenômeno psíquico propriamente dito. Na explicação, somente diante de signos, de sintomas da correlação causal pensada como base (mas parece que não devemos interpretar o termo “causal” usado por ele no sentido estrito do que significa epistemologicamente, e sim como sinônimo de um fator gerador, algo na origem do fenômeno). Considera que:

a) *“Nas enfermidades mentais parece que os elementos compreensíveis estão limitados, em favor das correlações psíquicas incompreen-*

síveis que devem ainda ser objetivadas”(147).

Entretanto, se isso se passa, não será justamente por uma deficiência de nossa capacidade de penetração no mundo do paciente? Fato é que, desde a publicação desse trabalho, muito se avançou na compreensão das patologias psíquicas mais diversas, inclusive naquela que pode ser a mais difícil de ser penetrada, a esquizofrenia. E isso não se deu, o mais das vezes, por obra de uma compreensão meramente empática, mas por uma compreensão de ordem mais elevada, auxiliada frequentemente por dados e conhecimentos de ordem factual, histórica, teórica, hermenêutica, etc. A Psicopatologia Fenomenológica Genética e a Categorical desempenharam um papel nisso, a Análise Existencial *idem*, a Psicanálise da mesma forma (em que pese o fato de alguns psicanalistas, mais por não entenderem o significado de compreensão, se oporem a essa ideia, como o próprio Lacan) e outras teorias, como a do duplo vínculo, por exemplo, também. Apesar disso, sem dúvida que o problema da psicose continua a apresentar dificuldades e pontos obscuros, não sendo sempre compreensível. Mas seria incorreto, em nossos dias, classificá-lo de misterioso, totalmente incompreensível ou impenetrável. A verdade é que a comunicação com o paciente psicótico representa frequentemente uma dificuldade prática, certamente, hoje, maior do que a dificuldade epistemológica.

b) *“As conexões psíquicas objetivadas da vida normal experimentam nas enfermidades mentais uma profunda transformação. No homem normal, devemos ‘compreender’ – partindo de um conhecimento acabado de sua vida e modo de ser – unicamente conexões isoladas; os impulsos, inclinações e modos de sentir devem ser aceitos como algo dado, a partir dos quais derivamos racional ou empaticamente as sucessivas conexões”*(147-148).

Também essa assertiva mereceria hoje algum reparo. Os impulsos, inclinações e modos de sentir não são simplesmente um dado opaco, mas constituem um todo coerente com a personalidade total da pessoa e com sua história de vida, articulando-se dentro desse todo de modo compreensível. É o que se busca sempre com os pacientes “normais” de psicoterapia, mas também com os mais fortemente abalados, que representam uma variação da experiência normal às vezes para extremos difíceis de serem entendidos pelo homem são. Antropologicamente, a experiência patológica não deve ser considerada ex-

terior ao universo experiencial humano. Ela não é o outro do homem saudável, o estranho, o desumano. Ela é o desafio ao alargamento de nosso próprio universo experiencial. Apenas que essa tarefa não pode ser deixada ao encargo de uma mera habilidade ou capacidade pessoal de empatia, devendo se tornar conhecimento e episteme por via de uma *epistemologia compreensiva*. O próprio Jaspers o concede em seguida, no texto, admitindo que, se muito do comportamento só pode ser tomado como dado, há uma unidade que pode ser apreendida compreensivamente, vivencialmente e essa unidade é a personalidade. Para ele, então, há um problema a resolver:

Como um processo penetra a unidade da personalidade?

Como algo estranho, exterior, entra aqui?

- O conhecimento psicológico é incompleto, a apreensão da personalidade como unidade é incompleta.

Uma apreensão acabada da personalidade dissolveria as conexões psíquicas objetivadas, mesmo aquelas que contêm os elementos racionais e empáticos.

Discutindo o conceito de processo, afirma que “*são mudanças da vida psíquica incuráveis, heterogêneas à personalidade ou de modo repetido e geral e, dentro dessas possibilidades, em todas as suas transições invadem a personalidade*”(p.151). E mais adiante considera que se “*remetemos o processo a uma causa orgânica, então todos os sintomas só podem ser referidos a esta causa, a este traço cerebral, e o conceito passa a ter um conteúdo totalmente diferente*” (p. 152). Parece-nos que Jaspers erra aqui, como já dissemos, por compartilhar uma concepção algo mecanicista ou reducionista. A mente e o corpo só podem manter entre si relações de totalidade a totalidade, e isso é provavelmente o que sempre criou a ilusão de independência da primeira em relação ao segundo. O patológico, nessa linha de raciocínio, é antes uma adaptação ou um esforço de adaptação do ser psíquico total a uma deficiência orgânica. Ele argumentará com a teoria do paralelismo psicofísico – cujo erro, na mesma linha de pensamento, consiste em estabelecer relações parte-parte entre corpo e mente – para reconhecer a existência de sintomas psíquicos não relacionáveis ao traço cerebral (estados de excitação, formação delirante ou demência simples). Não que lesões ou deficiências cerebrais localizadas não provoquem deficiências

psíquicas específicas, mas que estas não são jamais o resultado puro e simples de uma causação do físico sobre o psíquico. A mente, ou poderemos dizer o poder integrativo do próprio cérebro, exercerá seu trabalho sobre a deficiência, compensando-a, disfarçando-a, alterando-a, de modo que a deficiência final guardará muita pouca relação com a alteração cerebral.

Jaspers aplica os conceitos de processo e desenvolvimento da personalidade aos casos Klug e Mohr e conclui pela existência de uma conexão racional, a estrutura delirante, mas opina que a compreensão dessa unidade racional não será possível. Portanto, está optando por considerar que a compreensibilidade não é um elemento essencial ao delírio de ciúmes. Mas, ao mesmo tempo, aventa a possibilidade da existência de uma motivação inconsciente nos pacientes examinados, o que reconstituiria o nexos de sentido do delírio (e nesse caso não se deveria falar mais de processo).

Motivo inconsciente —————→ Delírio

Opina ainda haver casos de delírio de ciúme perfeitamente compreensíveis. Como exemplo dos mesmos, relatará outros dois casos, de Clara Fischer e Cipriano Knopf, em que os delírios aparecem claramente relacionados a problemas físicos. Resumamos os dois casos:

Caso: Clara Fischer

- a) Excentricidade, precipitação, superficialidade, dificuldades de entendimento com outros. Aversa a contradições.
- b) Convencida de sua infalibilidade.
- c) Ideias delirantes de ciúmes, com conotações erotomaniacas ou exageradas.
- d) Inveja das mulheres jovens.
- e) Ordenada, consciente, inteligência inalterada.
- f) Loquacidade, alegria, vivacidade, alternadas com intranquilidade, excitabilidade.
- g) Autoafirmatividade (às vezes).

- h) Grande sofrimento pela internação.
- i) Persistência e hermetismo das ideias delirantes.
- j) Detalhismo, logicidade.
- k) Repetitividade de temas.
- l) Ambivalência em relação ao marido. Hostilidade em relação a outras mulheres e ao médico (vista como causa da suposta mudança do marido).
- m) Sofrimento físico sobrepuja o psíquico ao final, com abandono da temática do ciúme.

Caso: Cipriano Knopf

- a) Personalidade que chamava a atenção.
- b) Animosidade em relação a um tio da segunda mulher e a um cunhado da primeira.
- c) Conduta estranha no primeiro casamento. Logo após a lua de mel com a primeira mulher, suspeitas.
- d) Ideias delirantes de ciúmes que impunha às próprias mulheres. Hermetismo e persistência nelas. Caráter erotomaniaco dos delírios.
- e) Atitude cruel, perseguidora, hostil, com as três mulheres. Acusações, fiscalização, controle.
- f) Bom desempenho profissional.
- g) Impotência sexual.
- h) Habilidade lógica. Dialética.
- i) Conformidade social, espírito conciliador quando internado.
- j) Sentimento de prejuízo.
- k) Persistência das ideias de ciúmes. Hermetismo das mesmas.
- l) Autocontrole, adequação situacional, amabilidade.
- m) Boa memória, mas às vezes distorções das recordações. Bons conhecimentos.
- n) Tendência às autorreferências.
- o) Trabalhador e inteligente.
- p) Autoavaliação muito positiva de si mesmo.

q) Otimismo e empreendedorismo.

Semelhanças e diferenças

Logo, temos os seguintes pontos comuns aos dois casos:

- a) Algum fator físico de incompetência sexual relacionado aos delírios.
- b) Ideias delirantes de ciúmes possivelmente relacionadas ao fator acima.
- c) Persistência das ideias delirantes. Hermetismo.
- d) Logicidade.
- e) Hostilidade em relação a algum dos membros de um “triângulo amoroso” constituído pelo paciente, o cônjuge e amantes.
- f) Autoafirmatividade/autoavaliação elevada
- g) Personalidade prévia notável.

E como diferenças entre ambos:

- a) Ânimo variável x otimismo.
- b) Convencimento de sua infalibilidade x nada.
- c) Personalidade excêntrica de Clara Fischer.
- d) Bom desempenho profissional x dificuldade no trato doméstico.

Jaspers, por sua vez, considera esses casos como representando típicos desenvolvimentos de personalidade, segundo o conceito que expôs, porque em ambos se pode perceber uma relação entre problemas físicos de ordem sexual e os delírios (notemos bem: não se trata de alguma relação de causalidade, mas de relação de significação; o que gera os delírios é o significado que a incapacidade sexual tem para cada um deles, ambos pessoas com autoimagem muito elevada, não comportando fracassos ou deficiências). Assim, o modo como usa o método fenomenológico consiste em extrair os elementos comuns aos casos considerados e que tenham relação com o fator em questão, o desenvolvimento da personalidade. Em seguida, ele compara esses dois últimos com os dois primeiros para enfatizar o fato de que naqueles não se encontra um nexo de sentido entre o sintoma fundamental,

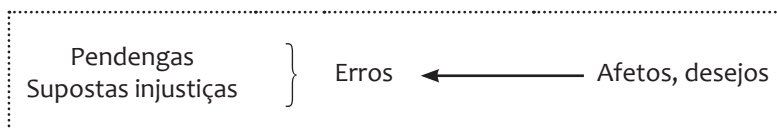
o delírio e algum fator conhecido. Em seguida, compara os quatro casos com os critérios de definição dos tipos chamados querelantes, procurando responder à questão sobre a natureza desses diversos tipos e diferenciá-los. Ele reconhece quatro tipos de querelantes:

1. Pessoas querelantes a partir de disposição afirmativa, de dois subtipos:

a) Pendengueiros.

b) Querelantes devido a uma suposta injustiça.

Para esses tipos, vale a equação:



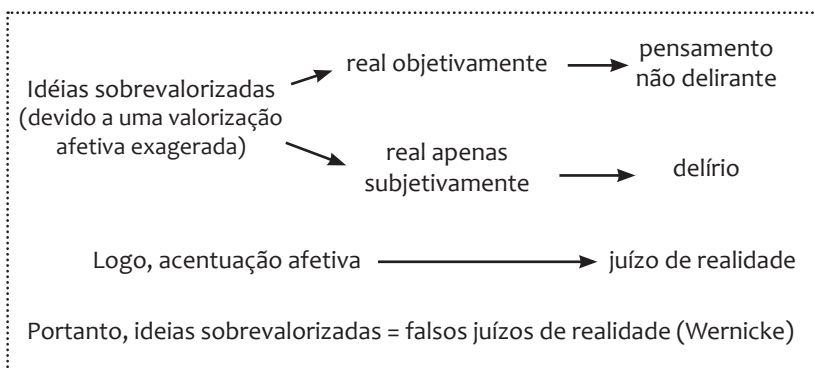
2. Intensificação dos anteriormente citados. Sempre compreensíveis.

3. Semelhante ao anterior, mas perdem-se as conexões compreensíveis.

4. Processo estruturado de delírio, conteúdo casual, sem relação com a predisposição caracterológica.

Segundo essa classificação, os casos Knopf e Fischer se encaixariam nos tipos 1 e 2 de querelantes, com o argumento:

Diante de tais critérios, “os casos de delírio de ciúmes são na verdade casos de ‘ideia sobrevalorizada’ (Wernicke) ou, ao revés, se exce-tuarão alguns casos (Klug e Mohr) para se os conceber como demên-cia precoce”(p.69). Esse conceito agora introduzido abarca um número maior de casos, mas Jaspers acha que não se deve ampliar tanto os conceitos. Mas nada teria além disso a objetar à classificação em si mesma. Tratar-se-ia, nesse caso, de buscar um novo entendimento da situação desses pacientes, agrupando-os dentro dessa nova ideia. No entanto, isso trará nova dificuldade, pois na esquizofrenia a sintoma-tologia é ampla e os ciúmes são assistemáticos, desagregados, o que não ocorre com Klug e Mohr. Por outro lado, se esquizofrenia equi-valer a “processo”, novamente esses pacientes cairão nessa categoria. Quanto ao conceito de ideia sobrevalorizada, se deve ser contraposto em todos os casos ao de psicose circunscrita, Klug e Mohr pertencerão a esse tipo.



No entanto, a acentuação afetiva por si só não basta para estruturar a ideia delirante. Há ideias sobrevalorizadas na vida cotidiana. Muitas não são delirantes, pois dependem de fatos e podem desaparecer. Se a corrigibilidade da ideia sobrevalorizada é um critério para defini-la, então Klug e Mohr não pertencem a esse tipo, mas Knopf e Fischer sim.

Não seguiremos resumindo cada uma das ideias desenvolvidas por Jaspers, pois nosso objetivo é o método que emprega e não propriamente o conteúdo do capítulo. Sobre o método, temos então ainda a observar o seguinte: Jaspers está fazendo uma espécie de jogo, em que combina e recombina os quadros conforme um critério ou outro e a presença de tal ou qual sintoma que é próprio desse ou daquele quadro ou que preenche esse ou aquele critério, girando sua preocupação central em torno do problema da compreensibilidade do delírio. Encontramos então, uma observação importante a esse respeito. Diz ele: “*contrastamos, até aqui, os casos de ‘processo’ e ‘desenvolvimento de uma personalidade’.* Mas não cabe esperar que possamos incluir exaustivamente todos os casos individuais dentro destes conceitos que, como todos os conceitos, não são senão abstrações e não realidades” (p.174).

Ora, dissemos que o método fenomenológico não utiliza abstrações. É um método intuitivo, que evita o distanciamento da realidade concreta e quer manter-se em seu nível. Ele quer evitar o intelectualismo, o abstracionismo, quer evitar a construção de teorias distanciadas da realidade, quer evitar o desgarramento da realidade e o refúgio em um mundo de ideias. Quer que as ideias surjam da realidade concreta, sem lhe acrescentarem nada. Diante disso, devemos pensar que Jaspers está usando um método fenomenológico? Penso

que ele está associando o método fenomenológico a outros métodos científicos, com o método indutivo em primeiro lugar. Tomou da Fenomenologia a descrição minuciosa e cuidadosa dos sintomas, vivências e comportamentos do paciente, os quais varia para cada critério de classificação ou de entendimento. Mas também trabalha com o princípio de generalização e mesmo o de construção de conceitos. Seu método deve ser considerado, por isso, uma associação de métodos. Ali onde o método fenomenológico não se adequa perfeitamente ao trabalho científico, ele o complementa com processos de caráter generalizante ou abstrativo.

Seguimos comentando o texto de Jaspers “*La Corriente de Investigación Fenomenológica em Psicopatología*”². É um texto em que ele exporá o método fenomenológico como ele o entende e o aplica em psicopatologia e, infelizmente, não temos a data de publicação exata, parece ser próximo de 1911, pois as citações contidas no mesmo se detêm em torno dessa época. Isso faz todo o sentido, na medida em que a concepção exposta é a de uma Fenomenologia Descritiva pré-genética, pré-transcendental, fato marcado por Jaspers em seus comentários. É, então, anterior à obra de Husserl, de 1913, “*Ideias Diretrizes para uma Fenomenologia*”, na qual ele começa a falar de Intersubjetividade e preocupar-se com o problema da constituição do sentido, ou seja, a desenvolver a Fenomenologia Transcendental. Assim, o papel que Jaspers atribui à Fenomenologia não é o de um método completo de estudo, mas de um método preparatório e de certo modo auxiliar, precisando ser complementado por outros, como o faz ele mesmo em outro texto que veremos a seguir, acrescentando uma parte genética na qual se auxiliará de outros autores como Dilthey e talvez Nietzsche (pois foi quem insistiu na questão).

Aliás, mesmo aqui neste texto, já faz recurso à utilização da empatia no exame de pacientes, o que denuncia essa influência de Dilthey. Se o faz, é porque encontrou dificuldade em transpor o método da Fenomenologia para a psiquiatria, precisando adaptá-lo. Enfim, o papel da Fenomenologia será resgatar para a ciência psicopatológica certa região de fenômenos difíceis de serem tratados, certa região do incerto, do impreciso, do confuso, do pouco claro, do dúbio, do des-

² Jaspers, Karl – Escritos Psicopatológicos, versão espanhola do Dr. Brenio Onetto Bächler, Editorial Gredos, Madrid, 1977, p. 395-412.

focado; a região do subjetivo, dos sintomas subjetivos, que por isso mesmo a psiquiatria objetiva, científica, desde aquela época tendia a descartar. A Fenomenologia servirá para fornecer um método que permita trabalhar com rigor nesse campo.

Nessa direção, assim, ele começa por destacar isso, a diferenciação que se faz entre sintomas objetivos e subjetivos, os primeiros dos quais surgem em uma estrutura percebida sensorialmente, pelos órgãos de sentidos, e que seriam de três tipos:

- a) Reflexos, expressões verbais, atuações, etc.
- b) Rendimentos mensuráveis, como capacidade de trabalho, de exercício, performances de memória; coisas bem ao gosto da psiquiatria e da psicologia da época.
- c) Conteúdos que compreendemos racionalmente, como ideias delirantes, erros de recordação e sintomas afins (melhor seria falar de entendimento e não compreensão).

Quadro 25

A CORRENTE DE INVESTIGAÇÃO FENOMENOLÓGICA EM PSICOPATOLOGIA (JASPERS)	
PSICOLOGIA OBJETIVA	PSICOLOGIA SUBJETIVA
"sem alma", captada pelas percepções sensoriais	considera atualização interna e a intuição do anímico
SINTOMAS	
OBJETIVOS (percepção sensorial e pensar lógico)	SUBJETIVOS (empatia)
• <i>percebidos</i> em uma estrutura sensorialmente: movimentos, expressões verbais, rosto, produções gráficas, atuações etc.; • <i>performances mensuráveis</i>: capacidade de trabalho, de exercício e memória; • <i>conteúdos racionais</i> das verbalizações: ideias delirantes, erros de recordação e sintomas afins.	• <i>movimentos do ânimo</i>: fenômenos internos (sentimentos) captados no sintoma sensorial (temor, regozijo, tristeza); • <i>vivências mentais e seus juízos</i> descritos de modo mediato; • <i>fenômenos mentais deduzidos</i> e interpretados de fragmentos dos dados precedentes, atuações, condutas de vida etc.

- **VIDA COTIDIANA:** compreendemos *personalidades totais* na convivência.
- **CIÊNCIA:** isola elementos (percepções, recordações, estados de ânimo, etc.).
- **FENOMENOLOGIA:** alternativa à psicologia ingênua, subjetiva.

PARA CONSTITUIR UMA CIÊNCIA PSIQUIÁTRICA NOVA É NECESSÁRIO:

1. **Destacar, delimitar, diferenciar e descrever determinados fenômenos mentais.** É preciso abandonar teorias tradicionais, construções psicológicas ou especulações de mitologias materialistas ou processos cerebrais, considerando-se só aquilo em sua *real existência* (concretude). *Superação dos preconceitos.*
2. **Atualizar e intuir vivencialmente o anímico.** Trata-se de um ver compreensivo, um "co-ver" (*mitsehen*). Com o objetivo de compreender o identicamente último, aguda vivência que preencherá nossos conceitos (equivalente da percepção sensorial na psicologia objetiva).
3. **Comprovação e análise fenomenológica do que os pacientes vivenciam,** da seguinte forma:
 - a) submergir na conduta e na manifestação dos movimentos expressivos.
 - b) explorar, mediante interrogatório, as notícias do paciente sobre si mesmo dirigidas por nós.
 - c) atentar às autodescrições feitas por escrito.

PRIMEIRO OBJETIVO DO FENOMENÓLOGO: delimitar fenômenos isolados para nosso uso permanente e sua atualização por outros. Encontraremos três grupos de fenômenos:

- a) Conhecidos de todos nós no próprio vivenciar (ex.: falsas recordações).
- b) Acréscimos, descensos ou mesclas de fenômenos autovivenciados (ex.: angústia de certas psicoses, pseudoalucinações, impulsos instintivos perversos).
- c) Fenômenos de total insuficiência de atualização compreensiva (ex.: pensamentos impostos, estados de ânimo impostos, etc.).

“Não nos conformaremos com um par de categorias simples, senão com a entrega sem preconceitos aos fenômenos e, onde vejamos um, trataremos de atualizá-lo totalmente, sem tentar saber de antemão o que é, mediante nossos conhecimentos psicológicos”(p.404).

- A Fenomenologia traz à luz uma série de fenômenos que a psiquiatria objetiva não podia identificar, distinguir ou conceber.

No trabalho fenomenológico haverá:

- casos isolados
- descrições gerais deles surgidas
- consolidação de determinações

- A Fenomenologia só denomina em verdade o dado de um modo imediato
- A Fenomenologia busca um conhecimento geral a partir do caso particular, mas o faz intuitivamente (e não teoricamente).
- A vivência de cada paciente será sempre infinita em multiplicidade;
- A Fenomenologia buscará o geral, aquilo que se reencontrará igual em outro caso, embora não esteja inclinada a algo abstrato, senão a algo plenamente intuível.

Delimitação dos fenômenos isolados → Ordenação

- gênese
- determinações somáticas
- conteúdos
- significados

OBTEREMOS:

1. Fenômenos sem qualquer parentesco;
2. Grupos de sintomas semelhantes e visivelmente ordenados.

*“O ideal da Fenomenologia é representado por uma **infinitude abarcável e ordenada de qualidades mentais irredutíveis**; existe de outro lado um ideal oposto a este, o ideal de **o menos possível de elementos últimos**”(p.408).*

Os segundos, os subjetivos, só poderiam ser captados por um compenetrar-se na alma alheia através da empatia e consistiriam de:

- a) Movimentos do ânimo (*Gemütsbewegungen*) e fenômenos internos.
- b) Fenômenos e vivências que os pacientes nos descrevem.
- c) Fenômenos mentais deduzidos e interpretados a partir de fragmentos dos dados precedentes.

Assim, havia na época, como em nossos dias ainda, uma situação de competição entre a psicologia objetiva ("sem alma", deduzi-

da pelas percepções sensoriais) e a psicologia subjetiva (considerava a *atualização interna e a intuição do anímico*).

Essa atualização interna é a presentificação, no espírito do psicopatólogo, da vivência do paciente, enquanto a intuição do anímico se refere à apreensão das mesmas vivências.

Então, “a *Fenomenologia surgirá precisamente quando esse trabalho prévio de atualização, de delimitação clareadora e de ordenação panorâmica dos fenômenos mentais se leva a cabo independentemente*”(p. 397).

LOGO, Fenomenologia = tentativa de trabalhar ordenadamente com os fenômenos mentais.
--

Em nossa vida cotidiana, continua o autor, compreendemos personalidades totais na convivência. A ciência, ao contrário, isola elementos: percepções, recordações, estados de ânimo, etc. O compreender convivenciante da vida cotidiana, mesmo do psiquiatra, não podemos chamar de ciência, porque suas afirmações não são discutíveis nem verificáveis. A Fenomenologia será uma alternativa à psicologia ingênua, subjetiva, que pretenderá transformar o vivenciar compreensivo em um saber comunicável, comprovável e discutível. Para isso, serão necessários os seguintes passos:

a) Destacar, delimitar, diferenciar e descrever determinados fenômenos mentais, o que conduz à atualização dos mesmos e, por sua vez, a determinada expressão dos mesmos. Essa disposição fenomenológica: superação dos preconceitos (é a epoque husserliana).

- Deixar de lado todas as teorias tradicionais, as construções psicológicas ou especulações de mitologias materialistas ou processos cerebrais;
- Devemos inclinar-nos para aquilo que podemos compreender e captar, diferenciar e descrever em sua real existência (concretude).

b) Atualizar e intuir vivencialmente o anímico. Trata-se de um (co) ver (*mitsehen*). Objetivo: compreender o identicamente último, aquela vivência que preencherá nossos conceitos (equivalente aqui da percepção sensorial na psicologia objetiva). Esse procedimento corresponderá a uma “*chamada ao outro, intensificada por todas essas co-direções e chamada aos outros, com a utilização a posteriori de nossas comprovações, a que se efetua ao atualizar os fenômenos mencionados*” (p. 400). Ou seja, os fenômenos psicológicos devem se tornar (co)vis-tos (ver compreensivo, não sensorial) como condição para o progresso no campo psicológico.

Fenomenologia = atualizar o anímico e vivencialmente intuir.

Campo sensorial → percepção sensorial

Campo psicológico → atualização das vivências → compreender o identicamente último

“Objetivação” em Fenomenologia = intersubjetivação

Destacaremos a seguinte observação de Jaspers: “*Em princípio, sem dúvida, se alcançará aqui segurança da mesma maneira mediante a comparação, repetição e reexame das vivências empáticas e das atualizações, como da mesma forma pela comparação, repetição e reexame dos traços científico-naturais que se encontram na percepção sensorial*” (p. 401-402).

c) Comprovação e análise fenomenológica do que os pacientes vivem, por três processos:

- Mergulhar na conduta e no manifestar-se dos *movimentos expressivos*.
- Exploração mediante seu interrogatório e as notícias do paciente sobre si mesmo dirigidas por nós.
- Autodescrições feitas por escrito.

Quanto aos objetivos do fenomenólogo, Jaspers identifica fundamentalmente dois:

I – Delimitar fenômenos isolados desde todos os ângulos para nosso uso permanente e sua atualização para outros. Como resultado, serão diferenciados três grupos de fenômenos:

- Conhecidos de todos nós no próprio vivenciar (ex. falsas recordações).
- Acréscimos, descensos, mesclas de fenômenos autovivenciados.
- Fenômenos mórbidos com total insuficiência de uma atualização compreensiva (ex. pensamentos impostos, estados de ânimo impostos). Veremos como outros fenomenólogos avançaram na compreensão desses fenômenos em textos de Fenomenologia Genética e outros.

Citaremos de novo o autor ao insistir novamente num princípio metódico: *“não nos conformaremos com um par de categorias simples, senão com a entrega sem preconceitos aos fenômenos; e onde virmos um, trataremos de atualizá-lo totalmente, sem tentar saber de antemão o que é mediante nossos conhecimentos psicológicos”* (p. 404).

Destarte, a Fenomenologia traz à luz uma série de fenômenos que a psiquiatria objetiva não podia identificar, distinguir ou conceber. Como descrito anteriormente, no trabalho fenomenológico haverá casos isolados, descrições gerais surgidas deles e consolidação de denominações. No entanto, é preciso considerar que:

- “[...] a Fenomenologia só nomeia em verdade o dado de um modo imediato” (p. 406).
- A Fenomenologia busca um conhecimento geral a partir do caso particular, mas o faz intuitivamente (e não teoricamente).
- A vivência de cada paciente será sempre infinita em multiplicidade, a Fenomenologia buscará o geral, aquilo que se reencontrará igual em outro caso, embora não esteja inclinada a algo abstrato, senão a algo plenamente intuitível.

II – Ordenar os fenômenos segundo:

- Gênese.
- Determinações somáticas eventuais.
- Conteúdos.
- Significado que tenham sob qualquer ponto de vista.

Assim, obteremos:

1. Fenômenos sem nenhum parentesco;
2. Grupos de sintomas semelhantes e visivelmente ordenados.

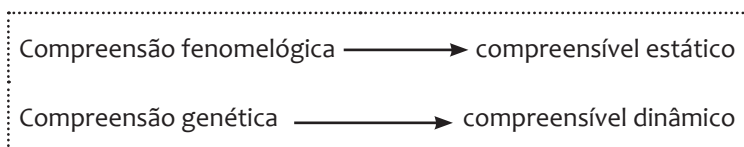
A Fenomenologia se opõe ao ideal da ciência natural; esta quer reduzir os fenômenos psíquicos, como qualquer ciência, ao menor número possível de elementos últimos, enquanto aquela quer reconhecer uma infinitude abarcável e ordenada de qualidades mentais irreduzíveis. Podemos dizer que o ideal da ciência se prende a um propósito de simplificação que quer derivar todo o campo fenomênico de poucos elementos para, através de combinação, conhecer o todo. Assim, a ciência pensa uma gênese dos fenômenos a partir de elementos discretos combinados. A Fenomenologia toma a percepção, por exemplo, como qualidade mental irreduzível, isto é, como elemento originário, experiência irreduzível (Merleau-Ponty mostrou isso muito bem em seu livro “Fenomenologia da Percepção”, no qual mostra também que as sensações, normalmente entendidas pela ciência como unidades fundantes da percepção, em verdade são abstrações, só existindo na teoria do psicólogo ou do fisiólogo).

A Fenomenologia não pretenderia, assim, fazer a gênese que conduz aos elementos últimos, mas tornar abarcáveis os fenômenos do campo estudado, tornando-os ao mesmo tempo nitidamente conscientes e reconhecíveis isoladamente (a questão dos elementos últimos contém um pressuposto ontológico: o de que o real é constituído de partes discretas, átomos, compondo as unidades maiores, as quais só podem ser conhecidas pela redução àquelas. Como vimos atrás, a postura fenomenológica acabou por conduzir ao surgimento da teoria Gestalt, que opera a partir do pressuposto contrário. Nessa visão, são os elementos, as partes, que recebem seu sentido do todo e, assim, só podem ser conhecidos a partir dele. Por exemplo: o coração só pode

ser entendido como parte do sistema circulatório, que por sua vez só pode ser entendido como um dos sistemas de um corpo contendo vários sistemas com funções diferentes).

O que não queria a Fenomenologia e com o que não deveria ser confundida:

- a) A Fenomenologia só teria a ver com o realmente vivenciado, só com o intuível e não com certas coisas às quais se considerasse com base no mental e que podem ser teoreticamente construídas.
- b) A Fenomenologia não teria a ver com fenômenos que aparecem para o exterior, os fenômenos motores, os movimentos expressivos como tais, as tarefas ou rendimentos objetivos.
- c) A Fenomenologia não teria a ver com a gênese dos fenômenos mentais.
- d) A Fenomenologia não deveria ser confundida com a compreensão genética, a compreensão segundo a qual o anímico surge do anímico.



A Fenomenologia teria assim um papel de investigação prévia para todas as investigações posteriores, como já dissemos anteriormente: *“somente nessas formas encontradas fenomenologicamente se efetua **nossa vida mental real** acessível à nossa captação imediata, e é para compreender isso que nós, em última instância, investigamos todas as conexões extraconscientes”* (p. 411).

Finalmente, Jaspers cita o que seriam para ele duas tarefas especiais da Fenomenologia:

- a) Clarificar fenômenos como erros perceptivos, vivências delirantes, sentimentos patológicos, consciência de personalidade.
- b) Prestar conta de cada fenômeno mental e de cada vivência que surgisse durante a exploração do paciente mental e suas autodescrições. Em nenhum caso deveríamos nos contentar

com uma impressão total e com alguns detalhes *ad hoc*, mas inquiriríamos cada detalhe sobre como entendê-lo e julgá-lo.

Eis, pois, o resumo do texto de Jaspers sobre sua concepção metodológica originada da Fenomenologia.

Comentamos agora o quadro “Resumindo Jaspers”, que rese-
nha as apropriações metodológicas feitas por ele.

Trata-se de como Jaspers se apropriou da contribuição de diversos filósofos. De Husserl tomou o princípio de volta às coisas mesmas, o qual para ele significou ouvir minuciosamente o paciente, interrogá-lo, esmiuçar seus relatos; “as coisas mesmas”, no caso, representam as vivências do paciente, os fenômenos por excelência da psiquiatria, segundo a visão jaspersiana; tomou ainda o procedimento da intuição das essências, que converteu em “reatualização da vivência do paciente”, isto é, na presentificação, no espírito do psiquiatra examinador, da vivência do paciente: uma apreensão dessas vivências quase como um vivenciar próprio.

Em segundo lugar, Jaspers toma de Wilhelm Dilthey um elemento de sua epistemologia compreensiva, desenvolvida, como vimos, com vistas, sobretudo, à ciência da história. Trata-se da empatia, uma habilidade instrumentalizada para apreender, em ciência humana, as motivações e sentidos (ou significações) dos agentes ou sujeitos. Esse procedimento será o que Jaspers denominará Psicologia Compreensiva Estática e consistirá, na psicopatologia, em apreender o nexos entre conteúdos ideativos e as motivações enquanto páthos (afetos, sentimento). O próprio Jaspers faz aqui menção a outros autores que, na época, finais do século XIX, já usavam em psiquiatria esse dispositivo, como o caso de Simmel, o qual propunha compreender aquele que fala, apreendendo também o nexos entre motivos e conteúdos ideativos.

Quadro 22

RESUMINDO JASPERS

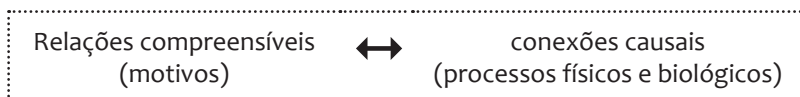
HUSSERL	JASPERS
Volta às coisas mesmas; intuição das essências (sentido)	Ouvir minuciosamente o paciente; reatualização da vivência do paciente
W. DILTHEY	
Epistemologia compreensiva: empatia como instrumento de apreensão das motivações e sentidos do agente ou sujeito	Psicologia compreensiva estática: apreender os conteúdos ideativos em sua relação pática com as motivações
SIMMEL	
Compreender aquele que fala (empatia) motivos ↔ conteúdos ideativos	
NIETZSCHE	
• Reconhecimento de conexões genéticas: psicologia compreensiva • Reconhecimento da realidade perceptiva e sua causalidade: ciência natural	Conexões Genéticas: a) Vivências → vivências b) Motivações → atuações c) Situações + vivências → estados de ânimo + afetos

Finalmente, Jaspers tomou de Nietzsche o dispositivo metódico da conexão genética, discutida por ele a partir da obra desse filósofo sobre a origem da moral cristã, em que o sentimento de menosvalia, impotência e inferioridade viria gerar uma moral repressiva de todo impulso vital, representado pelo desejo de poder ou de potência³. Esse dispositivo metódico estaria para a psicologia compreensiva como o reconhecimento da realidade perceptiva e sua causalidade estariam para a ciência natural, e seria aplicado na pesquisa de três tipos de conexões genéticas: entre vivências gerando outras vivências, entre

³ Aqui se faz necessário um reparo. O texto de Jaspers (p. 416) parece interpretar o sentido da filosofia de Nietzsche como uma aprovação da moral cristã, como se essa representasse um desejo de liberação. Entendemos que não é bem assim. Nietzsche conteria antes uma reprovação à moral cristã, cujos valores quer transmutar, inverter, considerando-a uma ética de renúncia à vida e ao vital.

motivações levando a atuações e entre situações e suas vivências respectivas e os estados de ânimo e afetos consequentes.

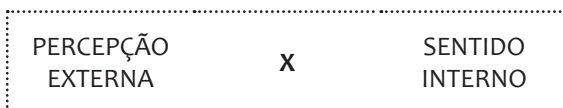
Comentamos a seguir os quadros que esquematizam o texto de Jaspers intitulado “Relações Causais e Compreensíveis entre Destino e Psicose na Esquizofrenia”, publicado na mesma obra⁴ anteriormente mencionada. Veremos como este texto repete algumas temáticas do anterior, mas parece ter sido escrito um pouco depois, talvez um ano, e surgem alguns temas novos ou outros amadurecem.



Inicialmente temos a afirmação de uma oposição entre relações compreensíveis e conexões causais. Essa oposição é, para Jaspers, epistemológica e não ontológica, isto é, está na ordem do conhecimento e não do ser, pois para ele aquilo que pode ser compreendido também pode ser explicado, uma vez que acredita numa certa onipotência da explicação. São então formas distintas de apreensão do fenômeno, o qual não é distinto em sua natureza.

2. Metodologia

2. 1) *Sentido interno e externo*

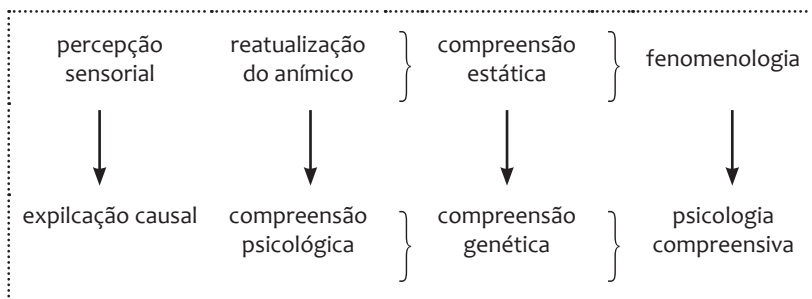


Em seguida, retoma o que falou no texto anterior sobre um sentido interno e outro externo, referindo-se aos órgãos da percepção externa e a uma certa capacidade de representação e de presentificação na consciência.

O sentido interno capacita a:

⁴ Jaspers, Karl – Escritos Psicopatológicos, Editorial Gredos, Madrid, 1977, versão espanhola do Dr. Brenio Onetto Bächler, p. 413-515.

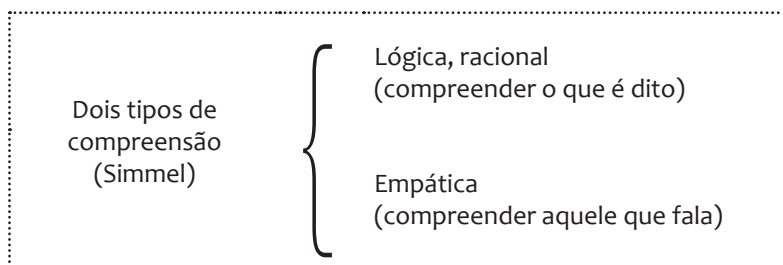
- Reatualizar intuitivamente estados anímicos, fatos anímicos, vivências, modos de Cs.
- Compreender conexões anímicas: anímico-anímico, motivos-atuações, situações de vivência → afetos + estados de ânimo.



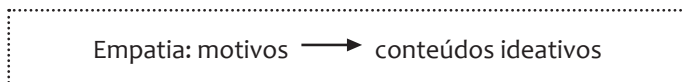
Esse esquema reproduz as relações que ele estabelece entre vários conceitos. Na coluna da esquerda, a percepção sensorial remete à explicação causal, enquanto a reatualização do anímico é completada pela compreensão psicológica; logo, a percepção sensorial está para a reatualização do anímico como a explicação causal para a compreensão psicológica; ao mesmo tempo, a reatualização do anímico representa o que ele chamou de compreensão estática, o que é a tarefa da Fenomenologia, e a compreensão psicológica se apresenta como compreensão genética, o que é a tarefa da Psicologia Compreensiva, a qual pressupõe, exige e supera a Fenomenologia. Como vemos, o papel que atribui à Fenomenologia é bem modesto e sempre apenas preparatório. Ela resgata um campo de experiência, a experiência “interna” ou propriamente subjetiva, mas apenas a apresenta sem maiores tentativas de compreensão ou elucidação.

2.2) *Compreensão genética*

Não apenas Dilthey defendia a empatia como instrumento da compreensão, mas também Simmel e outros. Era, então, uma ideia difundida no pensamento filosófico e psiquiátrico alemão de finais do séc. XIX.

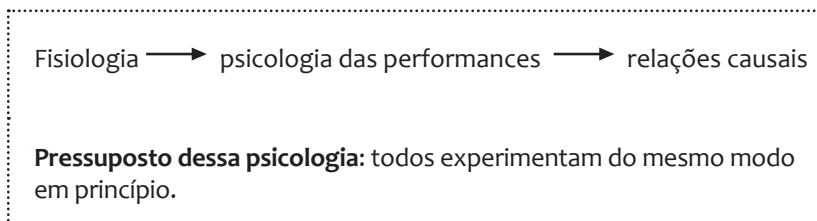


O que Simmel chamava de compreensão racional hoje nós chamaríamos de entendimento, para diferenciar os processos envolvidos: no entendimento, se trata mesmo de algo puramente racional, enquanto que a compreensão implica a apreensão de experiências, de vivências, de motivos, de sentidos, como sendo do outro, mas reatualizável em meu espírito.



A compreensão empática “será a psicologia mesma”. E implicaria a apreensão de um nexo de sentido entre motivações e conteúdos ideativos. O que se compreende, assim, é justamente esse nexo de sentido, não apenas os motivos ou as ideações, os quais seriam, os primeiros, objetos de reatualização anímica, e os segundos, de entendimento.

2.3) *Psicologia compreensiva e psicologia das performances*



Essa psicologia (das performances) nada quer compreender. Cumpre outra tarefa. Corresponde à tentativa tão marcante do final do séc. XIX de se fazer da psicologia uma ciência objetiva, científica no sentido mais positivista possível. Ela quer entender e explicar, mas

permanece na exterioridade do universo de significações e vivências do ser humano, isto é, não é propriamente uma psicologia.

2.4) Evidência da compreensão genética e origem da mesma

Essa evidência remonta a Nietzsche (gênese da Cs. moral) e é demonstrada indutivamente.



A evidência se daria na consciência com base na empatia.

“O reconhecimento de tal evidência será um postulado da psicologia compreensiva, tal como por sua vez o reconhecimento da realidade perceptiva e a causalidade são os pressupostos de toda ciência natural”(p.416).

Mas a causalidade não é uma evidência em si mesma, o que é bem demonstrado pelo espírito primitivo, o qual atribuía a razão dos fenômenos naturais muito mais a forças espirituais contidas na natureza do que a processos naturais. A causalidade é bem um pressuposto de caráter metodológico da ciência natural, algo conquistado a duras penas pelo espírito sistemático de observação. Equivaleria, no campo da ciência humana, a empatia a esse espírito de observação sistemática, para poder dar às conexões genéticas assim conquistadas um crédito correspondente ao da causalidade? O espírito de observação sistemática foi desenvolvido e construído, a empatia é uma habilidade inerente a cada pessoa. Não estaria então Jaspers atribuindo a ela um papel exagerado, que ela não poderia sustentar por não comportar o mesmo rigor? As conexões genéticas obtidas a partir dela seriam tão evidentes assim?

2.5) Evidência da compreensão e a realidade, compreender e interpretar

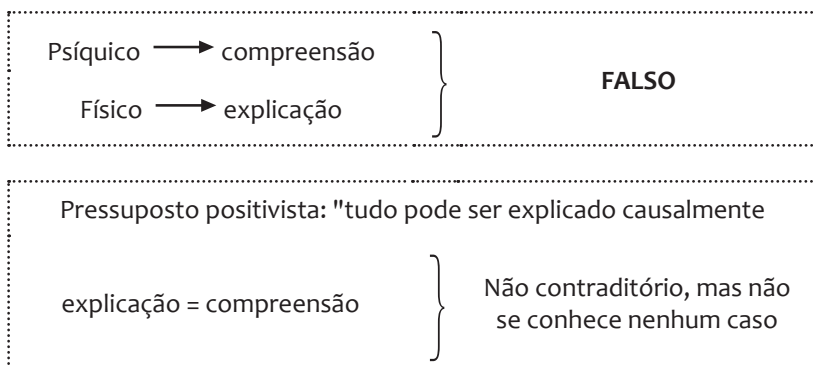
A compreensão geral (típico-ideal → M. Weber) correta poderá ser falsa no caso individual. Consequentemente, compreender

fenômenos reais individuais → interpretar

“As conexões compreensíveis genéticas são conexões típico-ideais, são em si evidentes (não se chega indutivamente a elas), não conduzem a teorias...”(p. 417).

A epistemologia desenvolvida por Max Weber se estabelece como uma intermediária entre a ciência natural e o conhecimento do singular, por excelência acientífico. Os tipos ideais representam generalizações parciais e, por outro lado, contêm (supostamente) uma racionalidade, uma compreensibilidade, uma coerência interna que permite apreendê-los como uma unidade de sentido ou uma Gestalt (configuração). Poderíamos tomar os quadros nosológicos da psicopatologia como tipos ideais, desde que, é claro, consigamos apreender o sentido, a estrutura que os caracteriza. Nessa perspectiva, uma esquizofrenia, por exemplo, não é um amontoado de sintomas, mas uma estrutura com lógica interna e que pode ser **entendida racionalmente** pelo desenvolvimento de conceitos que deem conta dessa espécie de fenômeno tanto quanto pode ser **apreendida experiencialmente** no contato com o paciente ou mesmo pela **atualização de vivências e da empatia**⁵.

2.6) Limites da compreensão, ilimitação do explicar



⁵ Preferiríamos falar aqui de simpatia, no sentido em que fala Max Scheler, uma modalidade de experiência mais apropriada para captar a vivência alheia enquanto alheia. Essa distinção não é cosmética, implica manter certas distâncias e diferenciações eu-outro.

*“A explicação causal é ilimitada em princípio...
no compreender, entretanto, nos encontramos com limites.”*(p.418)

Limites à compreensão

- Predisposições anímicas.
- Regras de aquisição e perda das faculdades mnemônicas.
- Sequência das estruturações mentais na série progressiva do crescimento.
- Idade vital.
- Subestrutura do anímico.

"O limite do compreender remete ao problema do inconsciente." (p.419)

Esses limites mencionados por Jaspers já foram, em muitos casos, alargados pela pesquisa psicopatológica e psicológica subseqüente ou mesmo pela psicanálise. Seja, por exemplo, a sequência das estruturações mentais na série progressiva do crescimento: sem dúvida sabemos muito mais em nossos dias sobre o desenvolvimento infantil e isso nos capacita a uma compreensão muito maior do psiquismo infantil. Conhecemos os processos intelectuais e emocionais, os volitivos e os impulsivos que nos permitem penetrar no mundo infantil. Da mesma forma, sabemos muito mais sobre as questões inconscientes, a subestrutura do anímico. Isso nos permite melhor compreensão dos sofrendores psíquicos.

2.7) Tipos de explicação causal em psicologia

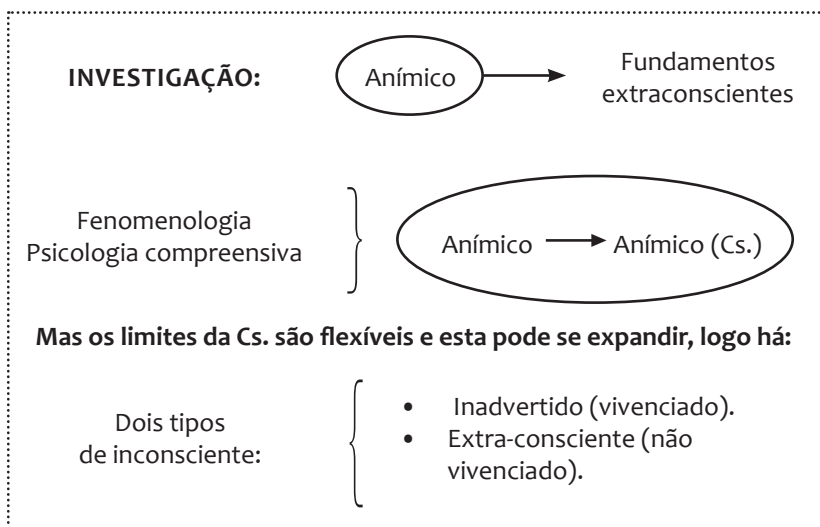
Nas explicações causais devemos sempre conceber algo extra-consciente e por fora dessas unidades fenomenológicas ou conexões compreensíveis e, dessa forma, devemos empregar conceitos como:

- Disposições extraconscientes.
- Predisposições genéticas.
- Estruturas.
- Constituições mentais.
- Mecanismos extraconscientes.

Também aqui podemos assumir como fato que o progresso da

pesquisa psicológica ampliou a capacidade de compreensão. Mas devemos considerar, sobretudo, que a intervenção de qualquer processo causal no psiquismo, de modo a, num primeiro momento, “quebrar” o fio do sentido, romper com ele, criando uma zona de incompreensibilidade, logo será “reparada” pelo poder doador de sentido da mente. Um exemplo disso é a já citada fabulação dos velhos, que imaginam memórias onde as perderam pela idade, pela arteriosclerose, pela morte das células nervosas. Essa nova “memória” – falsa memória – é certamente inadequada, muitas vezes fantástica ou entra em desacordo com outros dados, mas restitui o sentido do passado, agora talvez mais ao gosto do freguês. Também os psicóticos estão sujeitos a essas falsas memórias, a essas “correções” do sentido de modo a adaptá-lo ao seu gosto ou necessidade subjetiva, exatamente pela violência dos sentimentos experimentados.

2.8) Compreensão e inconsciente



Em Freud, compreende-se o psíquico muitas vezes a partir de um “como se” (hipotético). Impossível dizer se esse processo nos levará à compreensão do extra-consciente. Jaspers parece sempre cético quanto à possibilidade de compreensão do inconsciente a partir das teorizações freudianas. Mas vimos que, sobre a neurose, é somente a

interpretação que permite restabelecer o sentido, implicando aí uma “chave” de decodificação, a teoria. Não necessariamente se tem que interpretar a partir da teoria psicanalítica, e o próprio Freud recorreu à mitologia para fazê-lo e desenvolver suas teorias. Toda sabedoria sobre o ser humano, sobre seu comportamento, suas reações, suas expressões, pode ser útil na compreensão do fenômeno mórbido. As fábulas, por exemplo, podem conter pérolas de sabedoria humana.⁶

2. 9) *As tarefas da psicologia compreensiva*

- a) Expansão da compreensão do já conhecido ao inadvertido.
- b) Expansão em direção a conexões desusadas.
- c) Desglosamento das conexões compreensíveis dos estados psicóticos.

2.10) *Compreender e valorar*

- No senso comum, valorar positivamente = compreender.
- No entanto, compreender $\neq$ valorar.
- Não obstante, andam sempre associados.

O psicólogo deve manter-se distante dessas valorações. A compreensão pode mesmo ser sinônimo de reprovação. Podemos compreender as motivações de um criminoso, de um assassino, mas isso não implica a aceitação do seu gesto, menos ainda valoração positiva. A compreensão em psicoterapia ou psicopatologia não pode ser confundida com atitudes de aceitação ou aprovação.

2.11) *As realizações já efetuadas da psicologia compreensiva*

Jaspers reconhece a importância de muitos escritores e filósofos

⁶ Veja-se, por exemplo, a fábula da raposa e das uvas, em que, após tentar em vão pegar uvas muito altas para ela, uma raposa desiste e racionaliza: “mas também eu nem as queria, estavam verdes”. Dessa forma, a raposa elide sua frustração e não sofre com ela.

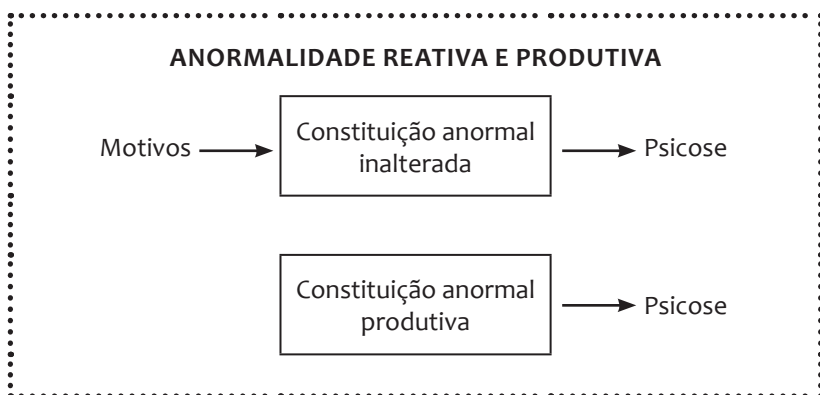
fos para a psicologia compreensiva. Também na psiquiatria cita Janet, Bonhoeffer, Wilmans, Birnbaum, E. Bleuler. Quanto a Freud, opina que na psicanálise se trata da psicologia compreensiva e não de explicação causal (com o que concordamos, apesar do protesto de muitos psicanalistas; mas é porque não entendem a questão epistemológica subjacente e confundem compreensão com uma posição de ausência de distanciamento e com a empatia; mas há muitas formas de compreensão; compreensão tem que ser entendida como restituição de um sentido, e é o que a psicanálise faz). Critica-lhe a pretensão de que tudo na vida psíquica seja com sentido e a pretensão de criar teorias, as quais seriam impossíveis porque a compreensão seria sempre singular. Sobre este último tópico, temos a lembrar que também podemos compreender poemas, textos escritos, atitudes, comportamentos impessoais, posturas mesmo institucionais, etc. Sempre onde haja um sentido a ser apreendido, podemos falar de compreensão.

Quadro 26

TEORIA DAS PSICOSES REATIVAS	
MÖBIUS	
• Psicoses exógenas → causa exterior (sífilis, alcoolismo)	
• Psicoses endógenas → predisposição interna	
HELLPACH (psicoses endógenas)	
• Anormalidade produtiva	
• Anormalidade reativa	

Jaspers começa o texto retomando dois autores em suas classificações; para Möbius, haveria dois tipos de psicose, aquela com causa exterior e a que obedeceria a uma predisposição interna, do próprio organismo: chamou-as exógenas e endógenas. Hellpach subdividiu as endógenas em anormalidade produtiva e reativa.

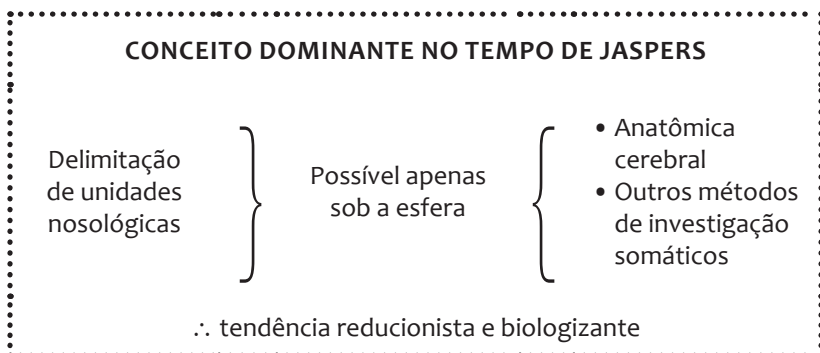
Quadro 27



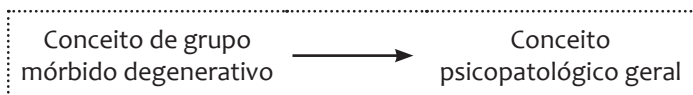
As anormalidades produtivas seriam aquelas que evoluíam para uma psicose independente de qualquer circunstância externa, de qualquer motivo externo; a própria constituição do indivíduo seria responsável por isso. As reativas, ao contrário, exigiriam uma circunstância externa, uma situação motivadora, para desencadeá-las.

Nesse ponto, a versão espanhola do texto de Jaspers parece conter uma contradição ou ambiguidade, e não nos permite saber exatamente o que queria dizer, pois parece justamente contrariar o que acabou de dizer, mas toda a ambiguidade se prende ao termo “tampoco” colocado nessa frase: “*o significado que tem os fenômenos para o psiquismo, seu valor vivencial, a comoção anímica que está compreensivelmente ligada a eles e, certamente, tampouco certas influências físicas justificam que se chame psicose reativa a um estado anormal que surja delas*”(p.426).

Quadro 28



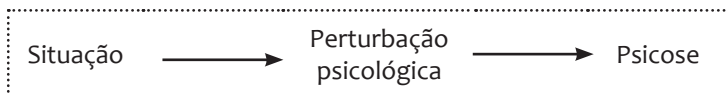
Nesse contexto, o conceito de reação representa a visão oposta ou a resistência ao reducionismo, mas precisa sofrer uma alteração — é necessário que passe de:



Mas, para tanto, seria necessário proceder ao estreitamento e simultaneamente à ampliação do conceito de reação. Nas teorizações anteriores, seria necessário distinguir reações a:

- Causas: menstruação, fadiga, fome, etc. (processo desconhecido).
- Motivos: nostalgia
- Falecimento.
- Mistas: prisão.

Temos, então, nas reações a motivos:



Na opinião de Jaspers, entretanto, “devemos limitar o conceito de psicose reativa aos casos de transformações psicológicas anormais que se apresentam a partir de uma vivência” (p. 426). E segue: “o significado que tem os fenômenos para o psiquismo, seu valor vivencial, a comoção anímica que está compreensivelmente ligada a eles e, certamente, [tampouco] certas influências físicas justificam que se chame psicose reativa a um estado anormal que surja delas.” (p. 426)



Da mesma forma, na passagem seguinte, em que considera as protocausas da psicose carcerária, é difícil aceitar em nossos dias esse critério, parecendo-nos muito mais estar mencionando fatores de ordem perfeitamente compreensível, enquanto são todos dotados de sentido.

Quadro 29

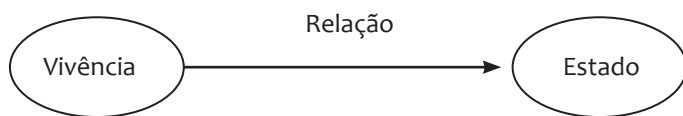
PROTOCAUSAS

Encarceramento

- Cs. de significado do fato
- O "sabor" (*temple*) da situação
- Obscuridade
- Ambiente físico
- Tensão e insegurança

Quanto à ampliação do conceito de psicose reativa, será feita no seguinte sentido:

“Sob ele se incluirão todos os estados psicológicos anormais que surgem em relação imediata a uma vivência, de um modo retrospectivamente influente ou outros parecidos, no qual os conteúdos do novo estado tenham uma relação compreensível com a vivência” (p. 427).



Jaspers se inclina a um pensamento causalista *supostamente* universal e quase sempre hipotético, pelo desconhecimento da época sobre as relações causais. Reconhece, entretanto, em algumas situações ser o aspecto compreensivo tão mais evidente que ofusca qualquer pensamento causal. Oscila assim sempre entre o pensamento causal e o compreensivo, não abrindo nunca mão do primeiro, embora admitindo que as causas são supostas e não conhecidas.

Aqui também nos parece algo surpreendente a forma dele considerar, mas se trata sem dúvida de uma desvalorização da importância dessa perturbação devida a acidente, que funcionaria antes como ocasião do desencadeamento do que como motivo. Na mesma linha de pensamento, opina que as vivências prazenteiras não originam psicose reativas: *“as psicose reativas só surgem à raiz de vivên-*

cias desprazenteiras e que, ao contrário, uma vivência prazenteira (ainda quando raramente), devido à sua perturbação do equilíbrio psíquico, pode ser o motivo para a irrupção de um estado patológico de outra origem[...] as psicoses desencadeadas são da mesma essência que as de surgimento espontâneo” (p.429).

- Emoções desprazenteiras → psicose reativa.
- Emoções prazenteiras → estado patológico não reativo.

Quadro 30

NÃO SERÃO REATIVAS:

- Perturbação psicológica (circunstância desencadeante última, ex. acidente mortal) → estado psicótico. **A psicose seria desencadeada de qualquer forma e seguiria seu rumo próprio.**

PSICOSES REATIVAS:

- Observa-se seja uma reação imediata à vivência que irrompe ou após longa maturação clínica em relação compreensível com o destino e as reiteraões das impressões cotidianas.

PSICOSES ESPONTÂNEAS

- Observa-se um acrescentamento primário, só explicável somaticamente, da enfermidade, sem relação com o destino pessoal e o vivenciar do enfermo, e de conteúdo causal (entretanto, suposto).

Também não devem ser consideradas psicoses reativas, além das espontâneas e das desencadeadas, aquelas devidas à perturbação anímica sem uma relação compreensível, ou seja, estados patológicos só causalmente determinados: complexos sindrômicos vasomotores e... estados de angústia depois de catástrofes!

Haveria também relações compreensíveis que formam uma parte da psicose, mas jamais a totalidade: desejos do paciente, como as múltiplas enfermidades dos “rondadores de sanatórios” que alcançam sua satisfação através de uma psicose de objetivo⁷. Fala-se em fuga para a psicose. “*Aquilo que a realidade não lhes entrega o vivenciam na enfermidade*” (p. 430).

⁷ A versão em espanhol traduz de modo incorreto o termo *Zweckpsychose*, que significa “de objetivo” e não de objeto).

Quadro 31

DIVISÃO DAS PSICOSES REATIVAS:

1. Segundo as circunstâncias que as originam (prisão, afastamento da pátria, etc.).
2. Segundo a peculiar estrutura anímica dos estados reativos
 - Perturbações de Cs.
 - Estados paranoicos lúcidos.
 - Distimias.
 - Flutuações afetivas atrasadas.
 - Afetos patológicos.
3. Segundo o tipo de constituição psicológica que determina a reação
 - psicopática (relativo às neuroses) → situação permanente.
 - esquizofrênica → processo progressivo.

Caso Moritz Klink

Tratava-se de um operário que apresentou dois surtos esquizofrênicos em dois anos consecutivos, ambas as vezes após ser abandonado pela mulher. Na primeira oportunidade, o surto durou dois dias e teve um período que o antecedeu de umas sete semanas. Na segunda, após três semanas, durou uma semana e cessou imediatamente quando deu entrada na clínica da Universidade de Heidelberg, onde também fora internado da primeira vez. Como antecedentes biográficos notáveis houve apenas duas prisões na época do exército e mais uma detenção posterior, relacionadas à bebida. Não era alcoólatra, mas eventualmente se embriagava. Casou-se logo ao sair do exército e o casamento gorou imediatamente, porém continuaram a viver juntos e tiveram uma filha. Além desta, a mulher tinha outros dois filhos anteriores, presumivelmente de paternidade não reconhecida, os quais foram adotados por Moritz. A mulher recriminava-lhe o beber e em alguma oportunidade ele chegou a gastar todo o salário em uma farra. Ela alegou seu hábito de beber para trabalhar como faxineira num prostíbulo, onde também começou a se prostituir, segundo Moritz, que se dizia profundamente humilhado com isso e sofrendo muito

com a situação. Ela, porém, em entrevista na clínica, dizia ter sido ele a induzi-la à prostituição. Arrumou posteriormente um amante com o qual “fugiu” para outra cidade. Este mesmo, certa ocasião, esmurrou Moritz, o qual lhe tomou e à sua família grande medo, passando, durante os episódios psicóticos, a sentir-se perseguido e ameaçado de morte. O casal reconciliou-se após a internação de Moritz, que prometeu tratar-se do mau hábito de beber. Mas ele imediatamente fez dívidas para comprar novos móveis, pois havia vendido os antigos no momento da separação e se desfeito da moradia familiar, enviando os filhos para a casa da avó. Essa dívida desagradou à mulher. Algum tempo depois ela arrumou outro amante e o abandonou novamente.

No momento inicial dos surtos, Moritz apresentava-se indignado com a mulher, prometia divorciar-se dela, ameaçava-a com não lhe dar mais nenhum dinheiro. À medida que “melhorava”, passava a uma atitude oposta, escrevendo para ela, pedindo que viesse visitá-lo, oferecendo-lhe perdão, prometendo-lhe tratar-se e não voltar a beber e pedindo-lhe que voltassem a viver juntos.

A análise de Jaspers se desdobra em três pontos.

1. Fenomenologia (ponto de vista subjetivo):

a) Com respeito ao tipo de Intencionalidade: nem Jaspers nem os demais psiquiatras que atenderam Moritz conseguiram estabelecer com precisão do que se tratava nas suas vivências psicóticas; se delírios, alucinações, estado oniroide ou outro. Jaspers opina que se trataria de pseudopercepções. De qualquer modo, o paciente era bem consciente do caráter irreal de suas vivências, pois em alguns momentos as interrompia e pensava que aquilo não era realidade, e tinha nisso certo alívio. Entretanto, não tinha suficiente domínio sobre seu estado para interrompê-lo definitivamente. Além disso, sabia diferenciar entre o sonho da psicose e a vigília da psicose, ou seja, entre o sonho e o viver em estado de vigília.

b) Em relação ao caráter alienante da psicose, observava-se o seguinte: a angústia sobrevinda em função do abandono e da solidão desencadeou a psicose que se manifestou num primeiro momento como indiferença ao fato mesmo do abandono. Assim, podemos nos perguntar se, como no sonho, não devemos pensar num “trabalho” da psicose; no caso, mitigar a angústia, os sentimentos de inferioridade e

de dependência, colocando o paciente numa posição menos desvantajosa na situação.

2. Sobre a causa da psicose, Jaspers opina que, afinal, não se trata de psicose alcoólica nem de uma histérica. Opta pelo diagnóstico de uma esquizofrenia reativa, não se podendo apontar um processo, o que deixaria alguns teóricos da época em sérias dúvidas, mas satisfaria outros que acreditavam ser o tipo psicológico de psicose o critério definitivo.

3. Finalmente, então, sobra a compreensibilidade do caso como fator fundamental a classificá-lo como esquizofrenia reativa, sendo o conteúdo da psicose remissível à sina conjugal do paciente. Duas falas do próprio paciente exemplificariam bem isso:

“Minha enfermidade não provém do beber em excesso, senão que se trata essencialmente de ideias que me fiz sobre minha mulher e os meninos”(p.458).

“[...] não pode suportá-lo nenhuma razão humana normal. A maneira como minha esposa pôde ofender a mim mediante o desprezo, o ódio, a amargura”(p.458).

Quadro 31

RESUMO CASO MORITZ KLINK (PSICOSE REATIVA)

1. Fenomenologia (ponto de vista subjetivo)

a) Problema do tipo de intencionalidade: estado oniroide?

Sonho da psicose ≠ vigília da psicose

b) Caráter alienante da psicose:

angústia → psicose → indiferença (“trabalho” da psicose?)

2. **Causa da psicose:** abandono, solidão, frustração afetiva, rejeição.

“processo” → psicose reativa(esquizofrênica)

3. Conexão compreensível:

Sina conjugal (destino) → conteúdo da psicose

Caso José Mendel⁸

Trata-se de um jovem intelectual judeu, de família presumivelmente abastada, cujo pai era possivelmente comerciante (há poucas indicações no texto a respeito). Estudante de direito, desinteressou-se das leis e passou a estudar filosofia, inicialmente se preocupando com a questão das relações entre alma e corpo. Leu grande quantidade de autores a respeito e terminou num ceticismo total, asseverando que nada se pode afirmar, nem mesmo isso. Apresentou um surto vivencialmente muito rico, que durou 14 dias e foi tratado na clínica de Heidelberg, para a qual foi levado inicialmente sem saber (mas reconhece a cidade e entende que o levam para a clínica). Esse surto aconteceu após alguns episódios que foram muito marcantes para ele, o que justifica Jaspers considerar o caso como de uma psicose reativa⁹. Tais episódios foram, em primeiro lugar, um fracasso num exame jurídico, no qual não tirou a nota máxima (1), o que dificultaria ou impossibilitaria uma carreira como jurista; e, em segundo lugar, ter visto certa “dama X”, que lhe causou forte impressão e que voltou a encontrar mais uma ou duas vezes, sem nunca ter chegado a falar com ela.

Anteriormente ao surto, tinha muitas dúvidas profissionais e incapacidade de decidir o que queria. Também dificuldade (inibição) de agir. Era dependente, cético, crítico, algo pretensioso. Tornou-se nihilista. Apresentava mau contato com pessoas e conversação difícil.

Durante o surto manifestou o que poderíamos tomar como sinais de fusionalidade em seus vínculos com o mundo e com os outros: “*o mundo está em mim. Você está em mim. Eu estou em você*”(p.467), são falas dele. Ainda: “*as vozes estão em mim porque o mundo está em mim*”(p.467).

⁸ Mesmo texto de Jaspers intitulado “Relações entre Destino e Psicose na Demência Precoce”.

⁹ Talvez devêssemos aqui observar que o que dificulta em geral a compreensão de qualquer psicose, ou de qualquer surto psicótico, é a dificuldade da maioria dos pacientes de falar a respeito de vivências tão íntimas, pessoais, ao mesmo tempo tão insólitas que ninguém as entenderá, e que o próprio paciente tem dificuldade de ordenar para relatar. Desse modo, o que é vivido passa por ser sem sentido. José Mendel também, após o surto, tem cada vez mais vergonha do que lhe passou e menos disposição de falar a respeito. Sem dúvida, tal situação se deve aos nossos conceitos a respeito da loucura, que tendem a tratá-la como o sem sentido ou o que só pode ter o sentido do insensato.

Ele obedecia a vozes (durante o surto): defecar na cama, urinar no copo. Cismou com tentativa de envenenamento (a respeito de uma injeção de morfina).

Após 10 dias na clínica da Universidade de Heidelberg, estava totalmente lúcido, ordenado e acessível.

a) História de vida contada pelo paciente:

Interessou-se pela filosofia. Desde pequeno teve interesse por questões metafísicas. Leu muitos filósofos. Encontrou oposição da família a que se dedicasse à filosofia e deixasse a advocacia. Preocupado com a relação corpo-alma. Estudou inúmeros autores sobre o problema do paralelismo psico-físico (mente-corpo). Teve cada vez maior identificação com a filosofia. Afirmava: *“não posso assumir a carreira jurídica prática sem tê-la previamente aclarado filosoficamente”* (p.468). Passou a dedicar-se só à filosofia, “escondido” da família.

Teria algo como uma obrigação de criar: *“dentro de seis meses tenho que ter meu sistema ou senão me mato”* (p.468) (o que seria uma obrigação trágica: tenho que fazer algo grandioso que justifique contrariar meus pais). Mas não conseguia criar seu “sistema”, pois encontrou limitações e contradições nos autores que lia.

Sentia-se perturbado por esconder de sua família o que fazia – estudar filosofia e não advogar.

O ceticismo lhe era um sofrimento vivido e não mera posição intelectual (subjazia ao seu ceticismo uma exigência de exaustividade, totalidade ou plenitude). Não suportava o parcial, o lacunar, o imperfeito – nas ideias. Achava que nada podia afirmar, nem mesmo isso.

Os outros o achavam demasiado genial e excitado. Era muito autocrítico.

Achava que sua capacidade empática se incrementou no período que antecedeu o surto (meses), dispensando o pensar, tornando-se mais imediata. Parecia-lhe algo muito forte. Achava que as outras pessoas não tinham consciência de como eram complicadas e vivenciavam de modo complicado, especialmente as mulheres.

b) Vivências externas relacionadas à psicose

- Em fevereiro de 1912, viu a “dama X”.

- Em abril, fracasso no exame (nota 2)¹⁰.
- Em 8 de maio voltou a ver a dama X.

c) Vivências delirantes depois do fracasso do exame

- Teve ideias de ter sido enganado no exame.
- Também ideias de pessoas contra ele.
- Ideias de que o “ministério” desejava deixá-lo de lado.

(Essas ideias podemos interpretar como habitualmente, como expressão algo transformada das dificuldades do paciente de suportar sua frustração no exame, buscando justificativas externas para o fato, de modo a minorar sua culpa e sentimento de fracasso).

- Ideias de segundas intenções por trás da oferta de um catálogo de obras que o livreiro, de quem comprava muitos livros, lhe entregou.
- Ideias de autorreferência, de acusação e de condenação.
- Sentimento de “ser provocado” (o que assinalaria sua autocensura pela sua situação).

d) Os últimos dias antes da psicose

- Passou a ter ideias de autossacrifício (o que podemos interpretar como sua fantasia sobre o que seria necessário para que ultrapassasse a barreira surgida em sua vida).
- *Idem* ideias de ser observado (expressão de seu mal-estar consigo mesmo, de sua culpa e vergonha).
- Passou a atribuir significados extraordinários a acontecimentos comuns (expressão de seu próprio sentimento de estar vivendo um momento extraordinário, decisivo em sua vida).
- Passou a ter vivências de transitivismo em relação à sua irmã (consequência de sua identificação com ela, de seu desejo de proximidade e acolhimento).
- Passou a ter sensações do inquietante e do extraordinário (o inquietante: o que lhe escapava, o que não dominava).
- Teve consciência de loucura, isto é, do ponto de vista dos outros

¹⁰ O sistema germânico de notas escolares e acadêmicas atribui um máximo à nota 1 e um mínimo à nota 6.

sobre sua situação.

e) Acontecimentos e vivências durante a psicose aguda

- Viajou à zona termal de trem, após o fracasso no exame, por sentir-se mal, esgotado, etc. Pretendeu fazer um período de descanso. Durante a viagem teve já a sensação do extraordinário, isto é, de acontecimentos extraordinários.
- Apresentou já autorreferências.
- Também emocionalidade e sensibilidade acentuadas.
- Ideias de autoexposição, de visibilidade total (de que os outros sabiam tudo sobre si).
- *Idem* quanto a ser objeto de mofa, de ridículo (depreciação dos outros, que estava obviamente relacionado ao seu sentimento de vergonha).
- Ideia de excepcionalidade do mundo e de todos: só havia o suprassensível. Ele estava (antes) morto (representava seu desejo de evasão do mundo em que se sentia inapto).
- Ideia de deslocamento.
- Fantasias sexuais (possivelmente representando um desejo de libertação de suas inibições sexuais, dedutíveis do relato do caso, a partir de sua dificuldade de aproximação em relação à dama X e sua habitual frieza sexual).
- Fantasia sobre uma “época dourada” (simbolicamente, um tempo ou uma condição em que tudo houvesse sido conforme aos seus desejos).
- Fantasia de sujeição (para obter uma liberação: faço o que o outro quer, para que me deixe fazer o que quero).
- Teve consciência de contradições do que lhe passava.
- Teve dúvidas sobre real e aparência, real e imaginário.
- Teve ideia de ter sido envenenado pela irmã, num gesto de misericórdia. Logo a esqueceu.
- Sensação de falta de domínio do próprio corpo e de transmutação de personalidade. Também de automatismo corporal (com música, sentia-se obrigado a dançar, por exemplo) – apresentou vivência (delirante?) sobre a presença da dama X (o que repre-

sentava o desejo de revê-la, de ser visto por ela). Teve a sensação de ser visto por ela. Também a via na pessoa de outras mulheres.

- Fez o propósito de manter uma conduta normal, o que demonstrava seu censo crítico sobre seu estado.
- Sentia-se incapaz de dominar-se.
- Apresentou então vivências de transitivismo e especularidade em relação à dama fantasiada. Dama = alter-ego, seu duplo.
- Teve a sensação de força extraordinária, mas também, em outros momentos, de fraqueza.
- Cs. da situação no sanatório. Cs. de suas fantasias.
- Salientou que “tudo o que fazia na psicose era motivado”.
- Ocorreu-lhe a suspensão de suas inibições.
- Teve delírio onipotente: eu sou Deus. Ou: triunfei sobre Jesus Cristo (era judeu).
- Fez a ideia de um Deus pecaminoso e penitente (se ele era Deus, significava enxergar em si uma falha).
- Vivenciou ambivalência em relação à dama (então chamada por ele de Mona Lisa): ela era objeto de desejo e ao mesmo tempo de rechaço (o desejado que frustra ou que amedronta).
- Teve vivência fantástica de completude sexual: ele era ao mesmo tempo masculino e feminino.
- Teve consciência da ilogicidade de suas vivências psicóticas (ou do caráter fantástico delas).
- Teve muitas alucinações auditivas e poucas visuais.
- Vivenciou uma espécie de ambiguidade ontológica: ele era deus-homem.
- Também antropomorfismo místico: tudo é animado.
- Vivenciou síntese de opostos: um-todo, macro-micro, humano-inumano, virtude-vício, etc. Ele era simultaneamente tudo.
- Vivenciou o comum como excepcional.
- *Idem* para o infinito no homem (o que é o princípio fundamental da filosofia romântica).
- Vivenciou (sentia-se ser) eu = todos, eu = outros, ser-próprio =

ser alheio.

- Sentia-se ser tudo e todos. Tudo estava nele. Tinha a vivência de fusionalidade cósmica (fusão com o cosmos). Da invasão do ser-próprio pelo alheio. De que os deuses estavam nele (o que correspondia sem dúvida a uma perda das fronteiras de ego: ele era tudo e tudo estava nele; vivia, desse modo, em vínculo fusional com todas as coisas e pessoas).
- Teve uma fantasia a que poderíamos chamar de venturosa: criaria uma nova raça com a “Mona Lisa”, a dama X de seus desejos, *uma raça feliz* (o que significa que a atual não o era).
- Manifestou (simbolicamente) um desejo de unidade sem fracionamento, quando imaginou fazer de todos os deuses um só.
- Vivenciou sensação de caos: os vários deuses dentro dele não tinham unidade e não se compreendiam (representava o próprio caos interno do paciente, seus sentimentos contraditórios).
- Sentiu necessidade de ordem e unidade.
- Teve consciência da enfermidade e da conduta adequada. Perguntado, respondeu: “*eu sofro de um sistema delirante religioso*”(p.482). Concluiu que estava realmente louco.
- Tentou criar ordem interna, “expulsando os deuses” de dentro de si. A incorporação de tudo em si criava uma situação de caos insuportável.
- Teve a sensação de tempo alterado: durante o surto transcorreu uma enormidade de eternidades. É a vivência de uma saída do tempo normal, de viver fora do tempo.
- Vivenciou a necessidade de lutar contra o “outro”, o estranho, aquilo que não identificava a si mesmo (outros deuses não pertencentes à terra); contra forças alheias. Experimentou sensação de força ao olhar os deuses, isto é, ao encarar forças alheias-próprias. Desejo de dominar essas forças foi realizado. O desejo de poder foi realizado na absorção dos deuses. Teve o desejo de enfrentar forças imensas e vencê-las (forças internas, sentimentos, inibições, impulsos, etc.).
- Experimentou sensação de pequenez diante do outro e do estranho/alheio: o mundo terreno... pequeno frente ao gigantesco

mundo extraterreno. Esse sentimento lhe trouxe tristeza. “*Não posso criar ordem nesse mundo gigantesco*”(p.483) (que poderia representar ao mesmo tempo seu mundo interno e situações do mundo externo).

- “Concedeu”, nesse ponto, um poder acima de si: “*coloca no poder o Deus antigo...*”(p.483); ele colocou (!). O Deus antigo o dispensou de colocar ordem no mundo, mas não nos homens (ainda tinha a obrigação de realizar uma grande tarefa).
- Experimentou o desejo de libertar-se de seu próprio ceticismo.
- Viveu seu eu = síntese de todos, o que resultava em sua força (eu sou o compendiador).
- Teve consciência da contraditoriedade de suas representações.
- Teve o anseio de um amor fiel, “que não o abandonará”, um amor-âncora, logo, um amor que o ajudasse a estabilizar seu mundo.
- Teve o desejo de “purificação”, isto é, de livrar-se de sentimentos de culpa, impureza, indignidade, etc.
- Vivenciou incapacidade de construir uma vida, um projeto, viável; “*não há mais diferenças valorativas*”(p.484), e isso dependia de sua filosofia cética.
- Experimentou tristeza em relação a seus limites.
- Tristeza e abandono quando se dá conta de que todas as vivências eram apenas loucura.
- Manifestou seu desejo de evadir-se a outro mundo (superior, melhor) quando um dirigível passou voando visível do sanatório e ele achou que este veio buscá-lo. Depois manifestou contrariedade por ter de permanecer nesse mundo (permanecer nessa cela).
- Após visita da irmã e de um tio, ocorreu, segundo ele mesmo, “*mudança de sistema delirante*”(p.485). Ele e sua irmã eram filhos do rei Otto, da Baviera (considerado louco), e por isso queriam eliminá-lo. Em Heidelberg, acreditou estar em Neuschwanstein, castelo do rei Otto. Seu vivenciar se tornou menos coeso, perdeu a sequência temporal dos fatos. Teria experimentado toda classe de complexos vivenciais possíveis, e sentido que estava dissecado, comido na tumba, ou pelos ratos. Mas suas partes comidas

voltavam a crescer. Essas últimas vivências simbolizariam seu sentimento de ser observado e estudado, de estar morto, de ser atacado. Mas ao mesmo tempo o de capacidade de recuperação.

- Era Deus e o diabo, opinava que tudo o que alguma vez lera ou esboçara em sua fantasia era agora vivenciado na psicose.
- Sobre a solução de seus conflitos internos, afirmou: “*seria impossível solucionar a contradição de que nele fossem idênticos Deus e o diabo. Porque a dualidade é, sem dúvida, a unidade*”(p.485).
- A essa altura, experimentou o sentimento de não suportar mais as fantasias.
- Tinha consciência da diferença entre realidade e fantasia, mas sem poder decidir qual era o quê.
- Teve então o desejo de voltar à realidade. Experimentou a dificuldade de voltar. Também a oscilação entre a entrega ao vivenciar psicótico e o esforço voluntário de voltar à realidade.
- Durante a psicose, “*era idêntico o de dentro de mim e o de fora*” e “*igual Kierkegaard, o qual exigia que se devia crer ainda no paradoxal, assim o vivenciava*”(p.486).
- Percebia pelo sentimento a separação entre o mundo aparente e o suprassensorial.
- O que experimentava como suprassensorial tinha estrutura inespacial.
- A “realidade” suprassensorial era evidente imediatamente.
- Conservou o senso crítico: podia cogitar possibilidades, duvidar (segundo o próprio paciente).
- Teve muitas alucinações auditivas e mesmo algumas visuais; muitas ilusões; pseudopercepções olfatórias e gustativas. Não tinha pseudo-alucinações.
- Tinha sensações de alteração corporal
- Afirmava que suas ações eram sempre motivadas, nunca sem sentido (referia-se a gestos e outras ações durante o surto)
- Também dizia que nunca estava desorientado, somente disperso.
- Afirmava uma dupla motivação para todo ato: terrena e transcendental. A primeira se referia a um motivo corriqueiro, por

exemplo, necessidade de defecar; a segunda a um motivo imaginário: havia sido ordenado a fazê-lo por uma voz.

- Opinava que ainda quando louco estava em plena razão.
- Seu estado de ânimo antes do episódio havia sido sempre molesto.
- Não confundia erro perceptivo e realidade.
- Usou de esforço para vencer a psicose

f) Depois da psicose

- Apresentou confusão entre fantasia e realidade relativas aos dias que antecederam ao surto.
- Não pôde descartar o patológico como sem sentido. Acreditou numa motivação real, em fatos motivando suas ideias de autorreferência (portanto, não compreendeu a motivação subjetiva delas).
- Percebeu a diferença entre as vivências do surto e as da sanidade. Envergonhou-se delas.
- Sintomas anormais:
- Estados afetivos exagerados. Sentia-se mais feliz. Melancolia e depressão haviam passado. Deixou a filosofia. Bom humor, sensação de força. Surgiram estados de ânimo otimistas e vitais.
- Estados afetivos opostos: desesperança, temor diante do futuro; via a vida como impossibilidade. Ideias de suicídio.
- Teve uma visão no negro da pupila, em uma ocasião, por um período breve de alguns segundos.
- Decidiu sua profissão (história da arte ou literatura).
- Continuou a ter algumas experiências incomuns, embora não patológicas: sentia-se estranho com o trinado de uma ave, sentia a “matéria queixosa” quando corria a porta de um armário, ouvia o latido do cão dizer “tu louco, tu louco”; retorno do mundo da fantasia do rei Otto (o que denotava incômodo e insatisfação consigo mesmo e desejo de uma paternidade ilustre, compensação para sentimentos de inferioridade e menosvalia).

g) Análise de Jaspers sobre o caso

i — Fenomenologia

Aqui mais uma vez vemos a concepção jaspersiana da Fenomenologia como método de investigação puramente descritivo e muito voltado para o mundo interior do paciente. Essa concepção é a que se tornou mais conhecida fora dos países de língua alemã como sendo a fenomenológica. De fato, o resgate do mundo vivencial subjetivo do paciente, com suas múltiplas possibilidades significativas, isto é, com sentido ali onde antes não se via mais do que ausência dele, permanece como a marca desse autor. Sobre o paciente em questão, diz o seguinte:

Que não apresentava perturbação da consciência. Tinha memória detalhada. Apresentava o sintoma da dupla orientação: consistia em um duplo sentido de conteúdos perceptivos, atuações, etc. Caracterizava-se esse duplo sentido por uma cisão de seu universo experiencial em dois mundos:

Mundo real // mundo suprassensível, sendo o

Mundo real = mundo aparente, e

Mundo sensorial = real.

O paciente diferenciava claramente os dois. Na mesma ordem, os motivos também pertenciam a esses distintos mundos:

Motivos terrenos // motivos transcendentais

A percepção do paciente permanecera intacta, mas com a tendência a vivenciar significados irreais. O vivenciar psicótico foi representado na consciência por: delírio de significação e ideias cognitivas evidentes.

- Delírio de significado = delírio de referência. Aqui, delírio de significado = mundo inóspito/milagroso; música c/ significado curioso; seres humanos sabiam “algo”.
- Maioria dos conteúdos vivenciais = cognições. N. Ach: cognição = presença inintuível de um conteúdo.

As cognições de Mendel eram diferentes das ordinárias. Eram-lhe dadas sem sua vontade, como acontecimento externo. Haveria que distinguir dois tipos de cognições:

- Cognições corpóreas: davam algo presente que poderia ser percebido sensorialmente.
- Cognições delirantes: fenômenos inespaçiais ou espaciais distantes da realidade, que não poderiam ser percebidos sensorialmente.

Convicção imediata do paciente na realidade dos conteúdos dados de modo intuitível	X	Escasso significado da representação sensorialmente intuitível
---	---	--

Jaspers observa, ainda, os seguintes aspectos:

- Vivência de catástrofe fracassada: o paciente como que testa seu poder, indo até o extremo de pretender realizar ações impossíveis (estar morto, fazer desaparecer o espaço, desaparecer o mundo, etc.) seguindo-se um desencanto, uma decepção pelo não acontecimento do pretendido. Pretende uma ação mágica, onipotente e se depara com seu limite, com sua impotência.
- Cs. de personalidade: o paciente foi sempre consciente de ser José Mendel, mas era ao mesmo tempo Deus, filho do rei Otto, todo o mundo. Poderíamos chamar de dupla *ecceidade* ou dupla identidade, mas em planos muito distintos.
- Vivência de completude : eu = eu + ela; eu = tudo (*falos*). Trata-se do fato de pr. se sentir, durante o seu surto, em determinados momentos, completo: tanto homem como mulher.

Por fim, Jaspers assinala uma experiência comum a muitos psicóticos desse tipo, após o surto:

- Sensação final de indiferença: “*O final da totalidade lhe é neutro, ele se sente passivo*”(p.501). Estaria nisso de novo o “trabalho” da psicose? Isto é, reduzir a angústia que antecedeu o surto, à indiferença?
- Consciência de compulsão: em relação a movimentos ou atos. Mas: “*os movimentos que fez o paciente durante a psicose, de acordo c/ sua opinião, eram sempre motivados[...] Este dado da constante motivação durante a psicose dos fenômenos motores que aparecem como ‘catatônicos’ não é infrequente em tais psicoses agudas vivencialmente ricas [...]*”(p.501).
- Sensação de força extraordinária.

ii — Relações causais: processo esquizofrênico

Diz Jaspers que nada sabemos da causa primordial de tais processos (e nisso se revela já certo preconceito científico, que considera, de acordo com o raciocínio típico da ciência natural, que tudo tem uma causa). Põem-se a questão irrespondida, talvez irrespondível para a época: quando começou? Isso nos deveria remeter para o problema da personalidade pré-mórbida – em verdade, a verdadeira morbidez – do paciente, que Jaspers parece desconsiderar. Apesar de ter lido Freud, como demonstrou anteriormente, não ficou convencido, talvez pelo caráter muito especulativo das teorias freudianas; mas, conquanto não se adira à teoria do desenvolvimento psíquico de Freud, uma coisa parece ter ficado cada vez mais patente: a importância da infância precoce na definição da estrutura ou da Gestalt da personalidade.

Refere o autor alterações que teria sofrido o paciente desde seis anos antes. Estiveram relacionadas à introversão, afastamento das pessoas, ceticismo, depressão e laconismo; o paciente sentia-se mal, apresentava irritabilidade, inacessibilidade e perda de iniciativa; timidez e brusquidão no trato com as pessoas; busca de álcool. À medida que avançavam esses processos, entregava-se mais ao estudo da filosofia (busca – fracassada – de uma saída) “[...] *o estudo filosófico, e especialmente o ceticismo, são a consequência e expressão da transformação psicológica estabelecida pelo processo*” (p. 503). Nesse contexto, a incapacidade profissional seria uma consequência correlativa. Mas: não seria antes consequência de suas dificuldades anteriores – de definir-se com independência, de dedicar-se a algo, em que seus pais se opunham ao seu projeto pessoal? Por outro lado, o caminho preferido por seus pais, a carreira jurídica, mostrava-se agora também impedida pela má nota obtida por ele no exame de direito (nota 2).

Quanto à “dama X”, colocou-o diante da sua incapacidade ou da impossibilidade de se aproximar dela e vivendo um desejo frustrado. Esses dois episódios, então, representaram obstáculos em sua carreira e sua vida afetiva, em seu destino ou seu porvir, enquanto eram fracassos em sua tentativa de definir-se a si mesmo (ainda quando sob influência de seus pais). Notável é, neste ponto, a opinião geral dos demais sobre ele neste particular, antes do exame: que ele era um grande jurista, um gênio – o que teria alimentado suas fantasias onipotentes e

sua autoimagem grandiosa, a ponto de não estudar para o tal exame.

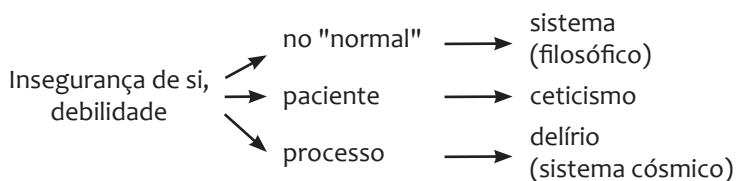
Jaspers opina se tratar de uma psicose reativa: “o *processo criou a disposição que possibilitou uma tão curiosa reação frente a um destino adverso*” (p.503). Entretanto, acredita que, ao contrário do caso Moritz Klink, a reatividade aqui seria menos evidente; sem os eventos que o desencadearam, o surto não teria ocorrido nessa ocasião, mas o *processo* em curso, os antecedentes vistos como alterações submetidas a uma causalidade – e, conseqüentemente, ao seu necessitarismo – levariam fatalmente a ele, em algum prazo. Não discordamos dessa visão no geral, mas sim no entendimento desses antecedentes como processo e não desenvolvimento de personalidade, o que os coloca justamente nesse plano daquilo que, sendo entendido como natureza, está regido por leis determinísticas. Ora, o humano é o plano do inecessário, do possível, de certa liberdade, como vimos atrás em nossa introdução filosófica. A evolução filogenética trouxe isso: o modo humano de ser é o da variação de respostas diante das situações, é o da invenção de si mesmo; o biológico não determina, mas constitui condição de possibilidade de cada modo de ser humano particular e de cada modo humano de responder às situações. É necessário optar por uma ontologia que expresse de modo adequado esse fato. Se o fazemos, se introduzimos a questão essencialmente humana do sentido, da produção de sentido, que é como o ser humano se define, se configura, adquire modo particular de ser, entenderemos nossa personagem de modo não determinístico e a evolução do caso poderá ser compreendida e posta em seus devidos termos: tendência ao desenvolvimento dependente ainda de possíveis eventos, inclusive da intervenção terapêutica que poderia infletir sua direção. Então, diremos que o paciente em questão provavelmente sofreria mais dia menos dia um surto, mas que não necessariamente, e que uma intervenção terapêutica adequada poderia evitá-lo. Apesar disso, Jaspers tem sem dúvida seus méritos, pois já constituiu um progresso afirmar a reatividade no caso e demonstrar o “com-sentido” de muitas psicoses, inclusive sem supor uma causalidade exclusiva, como o fez Freud quando, no caso Schreber, põe nesse lugar a homossexualidade do personagem.

iii — Relações compreensíveis

a) Relações compreensíveis antes da psicose

Dos signos objetivos nada tiramos nesse caso. Quanto à preocupação filosófica do paciente, teria havido três períodos de preocupação aumentada. Jaspers acha que houve de cada vez um “brote” psicótico.

Na segunda oportunidade, preocupou-se com o problema da relação corpo-alma. Seria antes uma questão pessoal. *“Na resolução desse problema reside para ele algo da essência do mundo”*(p.505). Questão da filosofia: Mendel era incapaz de definir-se, de tomar posição, permanecia ambíguo. O ceticismo expressaria essa incapacidade que o levou ao primeiro fracasso. *“Já antes havia sentido que ele definitivamente não podia aceitar nada como verdadeiro e que ele não era capaz de uma tomada de posição confiável nem na ciência, nem na arte, tampouco em sua conduta de vida”* (p. 506). Jaspers explora esse sintoma – o ceticismo filosófico – em relação ao significado vivencial, existencial, que possui no caso, comparando-o com outras formas de praticar o ceticismo, com significados muito diferentes, para fundamentar sua opinião de que se trata de uma expressão fundamental da incapacidade do paciente de assumir posições e definir-se; *“eterna flutuação em vez de uma dúvida unificadora, eterna insegurança em vez de uma tomada de posição prática, eterna destruição em vez de uma criação vital”*(p.508), escreve o autor.



Nesse esquema resumimos o que Jaspers expõe sobre o resultado da ação de certa insegurança pessoal, insegurança de si, algo que talvez pudéssemos chamar de insegurança ontológica em três situações: nos “normais”, nos quais pode acabar no desenvolvimento de um sistema filosófico fechado, estreito, mas ao mesmo tempo totalitário; nos psicóticos delirantes, nos quais pode resultar num delírio sistematizado de caráter “cósmico”; e no nosso paciente em causa, em que não levou nem a uma coisa nem a outra, terminando simplesmente num ceticismo absoluto.

Interessante notar aqui que, ao mencionar essa inseguran-

ça, Jaspers indicou o que poderia ser um ponto de origem de todo o “processo”, isto é, um motivo para certo “desenvolvimento de personalidade”. Ele fez, talvez sem querer, certa psicopatologia genética. E continua ainda:

*“Se queremos, sem dúvida, comprovar em que consistem os signos do ‘processualmente determinado’ nesses fenômenos psicológicos, não o poderemos fazer com clareza. Poderá ser primeiramente o modo como esses seres se encontram orientados à totalidade, à imagem do mundo, à **Weltanschauung** e, em segundo lugar, sua extraordinária insegurança, a flutuação excessiva e o desgarro infinito da vida anímica”* (p. 509).

Dá, em primeiro lugar, mais uma vez por certo, com a psiquiatria positivista, aquilo que, entretanto, não pode apontar (o processo). Quando o identifica hipoteticamente, o faz como algo muito mais da ordem da significação e do vivido do que de processos orgânicos ou naturais. E o que mostra – a orientação à totalidade – fala de uma estrutura psíquica, de certo modo de colocar-se no mundo.

Mais à frente, Jaspers discrimina três motivos básicos que relaciona com o destino, seu profundo vivenciar durante o surto e o fracasso na profissão por parte do paciente. São os já mencionados: a) fracasso no exame; b) ceticismo filosófico; c) a relação da dama “Mona Lisa”.

Opina que o fracasso no exame foi a causa desencadeante da psicose. Preferiríamos considerá-lo como motivo, já que se trata de algo que exerce seu efeito como significado. Os efeitos são de ordem emotiva e significativa: sentimentos de fracasso, de impossibilidade, de queda, com o sentido genérico de não-poder-ser, de aniquilação, de nihilização, com profunda dor, provavelmente abafada por uma educação que não permitia expressar abertamente certos sentimentos. Ora, esses sentimentos geraram desejos: de livrar-se do que se lhe opunha, de acontecimentos que compensassem os outros acontecimentos infelizes. Daí muitos de seus delírios. *“Realmente estamos perto de compreender nas primeiras semanas uma multidão de conteúdos delirantes e alucinatórios, como se fossem expressão de seus desejos: o*

Ministério me tratou injustamente, eu desejo aniquilá-lo”(p.511). Mas Jaspers não está certo dessas relações, que considera suposições...

Embora pareça não se dar conta do caráter compensatório de muitos delírios, Jaspers conclui que, *“assim, pois, a fase aguda das vivências correlacionadas foi efetivamente uma fuga da realidade com o problema da profissão”*(p.511). Em contraposição, o ceticismo permanecia um obstáculo, uma dificuldade relacionada ao seu destino – porvir. Com isso estariam relacionados os delírios com Deus e deuses, por meio dos quais também realizava um desejo: o de ter a inteligência necessária para vencer a paralisia do ceticismo. Mas aí também, ao final do processo de vivência psicótica, falhou. Solucionou o problema da ordem no mundo extraterreno entregando-o novamente ao Deus antigo. Com isso, sentiu-se feliz ou aliviado. Nesse diapasão Jaspers vai interpretando as vivências do surto, dando-lhes sentido uma a uma em relação aos motivos listados. Analisa finalmente o papel do simbolismo para a compreensibilidade do caso. Nesse campo, recusa os simbolismos privilegiadamente sexuais como em Jung. *“Cremos poder sustentar a qualidade originária das vivências e impulsos psicológicos e cremos que não são unicamente os sexuais os originários. Em nosso paciente é indubitável em nossa opinião a importância da cosmovisão por si mesma”*(p.513). Essa recusa de redução da motivação humana e dos simbolismos vividos por extensão, ao monotematismo da sexualidade, permanece uma marca das diferenças entre as abordagens existenciais e a psicanálise no trato da enfermidade mental.

Voltamos a um problema que já abordamos antes sob o nome de “trabalho da psicose”: Jaspers menciona o estado eufórico do paciente ao final do episódio agudo e considera que *“também aqui se tem novamente a impressão de uma descarga que a psicose trouxe simultaneamente consigo”*(513). Mas no caso, como muitas vezes, esse “trabalho” parece não ter sido plenamente bem-sucedido, na medida em que as questões profissionais continuaram a atormentar Mendel.

Finalmente, nos comentários conclusivos, Jaspers justifica a extensão do conceito de reatividade a casos de esquizofrenia, feita por Bleuler, mas argumenta que não pode ser estendido a todas as psicoses (as orgânicas, paralisia geral, etc.).

UNIDADE III

Psicopatologia Genética

A busca de uma compreensão para além do atual

1. Minkowski, Pioneiro da Psicopatologia Genética

Comentaremos o capítulo II da 2ª parte do livro “*El Tiempo Vivido*”¹, de E. Minkowski. Com esse texto, estamos entrando na Psicopatologia Genético-estrutural, a qual corresponde, como vimos naquele esquema apresentado por ocasião do texto de Ellenberger sobre as quatro modalidades de Psicopatologia Fenomenológica, à Fenomenologia Transcendental ou constitutiva. Trata-se da Fenomenologia que se pergunta sobre como se constituem os sentidos dos fenômenos. Aqui, como se constitui o distúrbio psiquiátrico em questão. Também vimos que esse procedimento é denominado segunda Redução Fenomenológica e que as reduções, em última instância, são infinitas, o que equivale a dizer que podemos procurar pela gênese, pelo fator genético e pelo fator genético desse primeiro fator, e assim por diante. Realizar a gênese da gênese da gênese...

Primeiramente, alguns breves dados biográficos. Minkowski pertence à primeira geração de autores fenomenológicos. Publicou seus primeiros artigos em alemão, pois estudou antes da Primeira Guerra na Alemanha, retornando à França quando do início da mesma. Sofreu primeiramente muita influência de Bérgrson, depois de Husserl. Suas ideias sobre a Temporalidade devem tanto a um como a outro. Seu livro apresenta uma outra concepção da ciência psiquiátrica, em oposição às visões positivistas e naturalistas.

Esse capítulo se intitula “A Noção de Perturbação Geradora e a Análise Estrutural das Perturbações Mentais”(p.206-253). Concen-

¹ Versão do original francês “*Le Temps Vécu*”, que consultamos na tradução para o espanhol, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1973, México, D.F.

tramo-nos nele justamente porque aí vai desenvolver esse conceito, aplicando à psiquiatria os procedimentos fenomenológicos desenvolvidos por Husserl na Fenomenologia Transcendental. Transcendental, em filosofia, tem muitas acepções, dependendo do autor. Em Husserl, como vimos, e seguindo Kant, refere-se à *constituição* do sentido; quer dizer, no idealismo, que o fenômeno é aquilo que é porque a consciência o constitui dessa maneira, ela o performa dessa maneira. A aparência do mundo se deve então à consciência e não às coisas, aos objetos. Mas não em Husserl, como vimos; nele, o fenômeno é “noema”, que se constitui no encontro entre sujeito e objeto devendo, então, o que é, tanto a um quanto a outro. O noema é a coisa para a consciência ou na consciência e não uma pura fabricação da consciência. Mas o sentido tem uma história, tem um caminho pelo qual chega a ser ou se constituir. A Fenomenologia interessou-se por refazer regressivamente esse caminho, desvendar como se constituiu o fenômeno. Esse processo é a gênese do fenômeno. Em psiquiatria, isso nos leva a buscar a gênese de um sintoma, de um síndrome, de um “traço” de consciência, de uma personalidade mórbida, etc. Nesse capítulo, por conseguinte, nosso autor estará fundamentando esse procedimento em psiquiatria e começa por justificá-lo filosoficamente, isto é, apresentando-nos uma concepção do psiquismo.

Essa concepção, estrutural, afirma que o psiquismo não é um agregado de traços – sintomas, por exemplo – aleatório ou como mero agregado. É um todo integrado, onde cada parte se refere a esse todo e recebe seu sentido dessa totalidade (psicologia da Gestalt ou Configuração). Nessa medida, cada sintoma, recebendo seu sentido da totalidade da personalidade, tem um sentido diferente conforme a personalidade em que se apresenta. Por exemplo, a obsessividade de um paciente esquizofrênico não é a mesma de um neurótico obsessivo, ela é uma espécie de falsa obsessividade.

Nesse ponto, Minkowski já está trabalhando em psiquiatria com uma concepção também completamente diferente do fenômeno psiquiátrico em relação àquela da medicina orgânica, pois introduziu entre o que denominou de base orgânica e a síndrome uma variável, um elemento, um conjunto de elementos ou ordem de realidade que é o próprio psiquismo, que ele denominou de *personalidade viva inteira*. Ele o faz diferenciando sua concepção daquela da medicina

positivista, naturalista. As síndromes não derivam da base orgânica diretamente, mas dessa personalidade sendo, assim, primeiramente, alterações nela e não na base orgânica. Não se “explicam”, consequentemente, com base nessa, mas naquela (essa concepção não prescinde de alterações na base orgânica, apenas não vê nelas a causa dos sintomas ou das síndromes). Em verdade, tornam mais difícil a compreensão das alterações da base orgânica, pois precisam ser entendidas a partir também das alterações da personalidade (e esta é um sistema de relações com o mundo).

Voltando à questão do sentido dos sintomas, o autor o atribuirá, nesta via, a uma modificação da personalidade, naquilo que ele chamou de “fundo mental”. Exemplificando: na síndrome de Cotard, que se apresenta com sintomas como ideias de enormidade, negação e imortalidade (logo, onipotentes), o fundo mental (vivido) se apresenta alterado para impotência e pequenez. Já no delírio melancólico, cujos sintomas são ideias de ruína, culpabilidade, indignidade e castigo iminente, o fundo mental se apresenta alterado para tristeza profunda. Ora, se os sintomas iguais fazem parte de síndromes diferentes e personalidades ou fundos mentais distintos, é necessário pensar que a origem deles é distinta; ou seja, o distúrbio gerador é outro em cada caso. Portanto, põem-se a questão: qual a estrutura íntima da personalidade?²

Se voltarmos a Bleuler, com suas concepções sobre a esquizofrenia, veremos que já ele fala de alterações que afetam a personalidade como um todo, no caso, o que denominou de autismo, e o contrapõe ao que julga ser a “causa” do mesmo, um sintoma primário, que supôs ser o relaxamento das associações (mentais, de ideias). Essa explicação, de cunho eminentemente associacionista³, parece supor uma base orgânica como causa desse relaxamento. Os sintomas secundários da esquizofrenia, então, derivariam todos desse primeiro

² Também Jürg Zutt trabalha com esta ideia, dando-lhe grande importância. Ele a chama de eu.

³ Lembramos que o fundamento filosófico do associacionismo é o empirismo de David Hume. Ao buscar explicar como funcionaria o pensamento, criou o conceito de associação de ideias. Elas se dariam por três processos: contiguidade no tempo, contiguidade no espaço e semelhança. Isto é, duas ideias podem se associar porque ocorrem numa sucessão temporal de proximidade ou porque ocorrem espacialmente próximas ou porque apresentam semelhança em sua forma.

sintoma primário. Minkowski trocará esse sintoma primário pelo que chama de perturbação geradora, no caso da esquizofrenia identificado por ele como a “**perda do contato vital com a realidade**”, conceito que ele discute amplamente nos seus textos sobre a esquizofrenia.

Por esta linha de raciocínio, então, nós teríamos para cada patologia, para cada síndrome ou quadro nosológico, um processo psicopatológico, uma constituição de origem, a personalidade total, e um distúrbio gerador. Nosso autor identificou os seguintes: para a esquizofrenia, a personalidade de origem é a esquizoide, o processo psicopatológico ele denomina esquizofrênico, o distúrbio gerador seria a perda do contato vital com a realidade; para a epilepsia (psicose epilética), a personalidade original seria a epileptoide ou gliscroide (viscosa), o processo seria designado “de ordem comicial”, mas ele não identifica um distúrbio gerador (portanto, desconhecido ou até então não compreendido, não “intuído”); para a psicose maníaco-depressiva, a personalidade de origem seria a sintônica, o processo seria a debilitação intelectual e a perturbação geradora seria o sincronismo vivido; para a subducção mental (Mignard), ele não aponta uma personalidade de origem. Mas indica como perturbação geradora o distúrbio de afirmação do eu: para a forma delirante ou estados melancólicos, na forma de degradação em bloco da personalidade no tempo e para as psicoses de automatismo mental (síndrome de Clerambault), na forma de degradação em bloco da personalidade no espaço. Quanto aos processos, esclarece ainda que a debilitação intelectual é caracterizada por um debilitamento progressivo das faculdades intelectuais; o processo esquizofrênico, por um descenso dos fatores dinâmicos da vida, condicionando uma deficiência pragmática particular; e a subducção mental por um descenso da forma da vida mental.

Na busca por compreender o delírio melancólico e a síndrome de Cotard, assinala que o primeiro recorda as vivências e reações de qualquer pessoa diante da morte na vida normal, enquanto o segundo, a ideia de limitação e pequenez do eu frente à infinitude e eternidade do mundo. Essas experiências são comuns a qualquer ser humano saudável e esses pacientes, então, parecem dominados inteiramente por um tipo exclusivo de experiência humana.

Com o dito, segue na explicitação de sua “teoria dos dois fatores” ou talvez níveis do fenômeno psicopatológico: o ideomocional,

em que se pode compreender o paciente e estabelecer com ele uma relação “ideica” (cognitiva) e um vínculo de simpatia⁴; e o estrutural, que constitui a armação íntima da síndrome. Exemplificando, toma a questão das ideias delirantes hipocondríacas nos deprimidos ansiosos e nos esquizofrênicos; nos primeiros, a estrutura subjacente é a depressiva ansiosa e as ideias delirantes são preocupações hipocondríacas, próximas das preocupações reais (isto é, não hipocondríacas); nos segundos, a estrutura é a esquizofrênica e o nível ideomocional ou expressão secundária constituído por ideias hipocondríacas, que se destinam a preencher o vazio aberto pelo processo esquizofrênico e que não têm, dessa forma, qualquer autenticidade.

Voltando à questão da subducção mental, esclarece que a predisposição constitucional desses pacientes seria uma personalidade dominada pela credulidade, debilidade de caráter e de síntese mental, pela ausência de vontade, necessidade de direção, consolo e do maravilhoso (ou seja, poderíamos dizer, duma personalidade infantil, dependente, frágil); do ponto de vista estrutural teríamos, para a subducção mórbida no tempo, a perturbação geradora consistente na projeção uniforme e estática do presente no futuro, isto é, o paciente seria incapaz de projetar um futuro diferente do presente (talvez pela sua dificuldade de atuar de modo criativo e efetivo e por uma vivência de si como incapaz); para a subducção mórbida no espaço, Minkowski não explicita a perturbação geradora, denominando-a apenas de modificação da vida mental do enfermo, mas creio que poderíamos supor algo como uma incapacidade de ação própria, independente, criativa e pertinente a seus próprios desejos, no presente (temos que pensar aqui o presente não como instante, mas como um presente extenso, o “atual”, comportando situações distintas). O resultado disso, para o primeiro caso, é a vivência de desespero (ponto de vista ideoaletivo) que se expressa por ideias de incurabilidade; no segundo caso, é a vivência de impotência e derrota, expressa por ideias de “estar influído”.

Cellier (menciona Minkowski) também propôs uma teoria para explicação da síndrome de influência. Para ele, nesses pacientes seria necessário pensar em um conflito entre dois estados afeti-

⁴ Max Scheler ressaltou a experiência da simpatia como mais estruturada do que a da empatia. Esta última, me dá a experiência do outro sem distingui-la rigorosamente da minha, o que a simpatia faz: nessa, a experiência alheia me é dada como sendo experiência do outro.

vos, o primeiro representando tendências afetivas profundas (o que Pr. é); e o segundo uma atitude querida (o que Pr. queria ser, o ideal do ego freudiano). O sentimento do automatismo surgiria quando Pr. renegasse um grupo de tendências. Quatro “saídas” diferentes seriam possíveis da situação de conflito: a) triunfo das tendências; b) triunfo da vontade; c) luta ansiosa e obsessão; d) negação de um grupo de tendências, com o consequente automatismo. Vemos nessa teoria um paralelo com a visão de Minkowski, as tendências afetivas profundas ocupando o lugar do nível estrutural e a atitude querida o lugar do ideoafetivo.

Também Clerambault sinalizaria nessa direção, ao afirmar que as ideias delirantes não seriam sempre explicáveis por causas afetivas, mas por um processo geral. Para Bouyer, no caso da alucinação – a manifestação mórbida – o seu sentido teria que ser buscado na personalidade total (e não, consequentemente, em elementos discretos, causas particulares). Para ele, haveria 1º) uma atitude psíquica ou disposição alucinatória (correspondendo ao ideoafetivo) e 2º) uma perturbação fisiológica ou estado alucinatório propriamente dito (correspondendo ao estrutural em Minkowski). A atitude psíquica comportaria formas afetivas diversas, como crença, desejo, temor, obsessão; e efeitos idênticos, consistindo em: a) relaxamento da atividade normal; b) concentração da atenção sobre imagens interiores privilegiadas.

A fim de explicar certos sintomas aparentemente incongruentes com essa abordagem, na medida em que não parecem ter relação com a totalidade de uma personalidade, Minkowski introduz aqui um esclarecimento sobre o conceito de compensação fenomenológica. Diferentemente da psicanálise, que fala de compensação sempre num sentido afetivo, isto é, de compensação afetiva, a fenomenológica teria um sentido mais amplo. A psiquiatria conheceu primeiramente a ideia de compensação nos casos de demência senil, quando os pacientes “fabulam” memórias que já perderam, isto é, imaginam, fantasiam fatos, acontecimentos, etc., dos quais já não se lembram. Essas fabulações preenchem as lacunas de memória, “compensando” esses vazios. De forma análoga, pacientes esquizofrênicos apresentam sintomas que cumprem a função de preencher um vazio, nesse caso não de memória, mas de sentido, de vida. Então, teríamos:

Compensação: fabulações compensam falta de memória; imaginação compensa falta de experiência ou de conhecimentos.

Compensação afetiva (psicanálise): delírio ou sonho realiza o que foi recusado ao sujeito ou a que ele renunciou.

Compensação fenomenológica: não remete ao afetivo, mas ao estrutural. Constituída pelas atitudes (esquizofrênicas, no caso desses pacientes; ex.: sonhação, expectativa, atitude interrogativa – a pergunta pseudointelectual, que simula interesse).

Desse modo, muitos sintomas aparentemente inexplicáveis ganham sentido.

Confrontando sua teoria dos dois fatores com a teoria psiquiátrica mais corrente à época, de sintomas primitivos e secundários, Minkowski observa que Bleuler discute primeiro a questão dos sintomas essenciais e acessórios e somente depois a dos primitivos e secundários. Essa primeira posição ele criticará por representar uma posição meramente empirista:

“Certamente alguém pode limitar-se à observação dos fatos e não querer passar adiante. Mas isso é renunciar ao principal atrativo da ciência, pois ao se renunciar a possíveis erros, se renuncia, ao mesmo tempo, ao necessário progresso; é abdicar ao horizonte infinito em proveito de uma muralha cinza, em proveito de um catálogo de fatos miúdos que, embora seja editado com luxo, nem por isso deixará de ser um catálogo de miudezas.”(p.229).

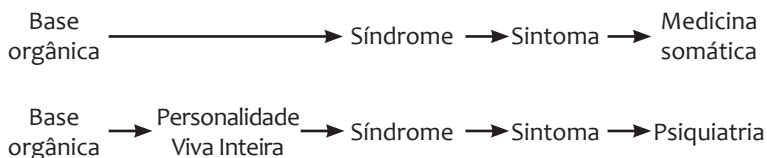
Em contraposição, a distinção entre sintomas primários e secundários nos levaria a uma busca de simplificação e síntese, conduzindo a uma teoria da enfermidade a ser estudada; ela nos abriria também o caminho para a redução de todos os sintomas primitivos a uma base comum, isto é, uma única perturbação geradora.

Bleuler, entretanto, organicista, *“considera como sintomas primitivos as manifestações mórbidas que parecem depender diretamente do processo orgânico subjacente”*(p.230) e as situa numa perturbação particular das associações.

Já Gruhle admite uma fratura peculiar e irredutível no psiquismo dos esquizofrênicos, em contraposição à visão organicista de Bleuler.

Quadro 32

A NOÇÃO DE PERTURBAÇÃO GERADORA E A ANÁLISE ESTRUTURAL DAS PERTURBAÇÕES MENTAIS



PERTURBAÇÃO GERADORA	SINTOMAS	SÍNDROME	MODIFICAÇÃO DA PERSONALIDADE (fundo mental)
	Ideias de negação, enormidade, imortalidade	Cotard	Impotência, pequenez
	Ideias delirantes: culpabilidade, indignidade, castigo iminente	Delírio melancólico	Tristeza

- Sintomas podem ter sentidos muito diferentes conforme apareçam numa personalidade ou noutra, numa alteração da personalidade ou noutra.
- Se sintomas iguais fazem parte de síndromes diferentes e personalidades ou fundos mentais distintos, é necessário pensar que a origem deles é distinta; o distúrbio gerador é outro em cada caso.
- Portanto, qual a estrutura íntima da personalidade?

CONSTITUIÇÕES	NOSOGRAFIA	SINTOMAS
Normais		
Psicopáticas		
Esquizoidia	Esquizofrenia	A, D, G, F, H...
Sintônica	PMD	A, B, C, E, I...
Gliscroide	Epilepsia	C, D, F, H, I...

CONCEPÇÃO ATOMÍSTICA DA ESQUIZOFRENIA EM BLEULER

Perturbação geradora	Sintomas primários	Sintomas secundários	Maneira de ser da personalidade inteira
Relaxamento das associações	Relaxamento das associações		Autismo (forma particular de vida psíquica dos esquizofrênicos)

DUPLO ASPECTO DAS PERTURBAÇÕES MENTAIS

ESTRUTURA	IDEOEMOCIONAL
Subducção mórbida no tempo	Delírio melancólico
Subducção mórbida no espaço	Ideias de “estar influído” (impotência, derrota)
Projeção uniforme e estática do presente no futuro	Ideia de incurabilidade (desespero)

- A clínica psiquiátrica descobre, por trás dos sintomas e das síndromes, uma *personalidade inteira*.

Personalidade → Síndrome → Sintomas

- Ravaisson, Lachelier, Bourton e Bergson: $T \neq \Sigma$

► Bergson { Estados psicológicos $\neq$ Fragmentos do EU
= Expressões do EU
(Todo da personalidade)

Todo da personalidade ← Capta ← Impulso de simpatia

Simpatia intelectual = conhecimento intuitivo

X

Razão = conhecimento indutivo

Síndrome clínica $\approx$ Síndrome psicológica

Melancolia $\rightarrow$ Melancólico

Σ Sintomas isolados $\neq$ Síndrome = Unidade organizada e viva

Caso puro $\rightarrow$ configuração integrada (conhecimento intuitivo)

Ex.: PMD x esquizofrenia

Bleuler, apesar de admitir uma alteração global da personalidade na esquizofrenia, o autismo, vai relacioná-la a uma função parcial, a função associativa. Ademais, conceberá a vida mental do esquizofrênico como modificação *patológica* do psiquismo, em uma concepção médica de *enfermidade* e não de um *ser diferente*, e isso no campo de uma visão atomística do psiquismo concebido como funções isoladas, uma das quais (a capacidade de associação) será a sede da perturbação inicial. Essa visão atomística Minkowski procurará substituir por uma holística, por crer que “*onde quer que nos encontrarmos frente a manifestações psíquicas, teremos de concebê-las como uma unidade. Este é um princípio geral que não conhece exceções*”(p.231). Tratar-se-á, então, não de um psiquismo dissociado e desfigurado, sob a ação de um processo mórbido, mas de uma vida psíquica muito especial, que forma um todo (com sentido) que tentaremos penetrar. Substituiremos o “estar enfermo” por um “ser diferente”.

Quadro 33

ESQUEMA SEM OS NÍVEIS DO DISTÚRBIO

ASPECTO ESTRUTURAL
(locus distúrbio gerador)

Conjunto de fatores profundos, misteriosos, inacessíveis, irracionais (manancial da vida)

Eu



ASPECTO IDEOAFETIVO

Conjunto de ideias, desejos, emoções, afecções, conflitos



Manifestações psicomotoras (gestos, palavras, mímica) - Minkowski

Atitude interna



Comportamento, expressões - Jürg Zutt

Desconexão na consciência mórbida

- **Tendência à expressão ideooemocional ou ideoaferiva:** tendência do paciente a apresentar a situação em que se encontra na linguagem habitual das ideias, das emoções e dos sentimentos.

No caso da esquizofrenia, por exemplo, encontraremos já em Bleuler esse conceito se referindo ao todo da personalidade: o autismo. Ele poderá ser compreendido como um modo de vida, uniforme, dotado de sentido e contendo uma diferença em relação ao modo de ser saudável: uma deficiência pragmática. Quanto aos estereótipos psíquicos da esquizofrenia, eles teriam a função de preencher certo vazio no nível ideoaferivo, conferindo à atitude do sujeito uma aparência de vitalidade (essa explicação não se aplicaria às alucinações desses pacientes, que teriam outro sentido). A variação desses sintomas de caráter ideoaferivo nos diversos pacientes, sua maior ou menor presença, ao invés de remeter assim a causas, seria melhor entendida pelo princípio da “*tendência à expressão ideoaferiva ou ideooemocional*” (p.233). Na medida mesmo em que o sentido de um modo particular de ser se encontra num nível profundo do estrutural ou fundo mental, estruturado a partir da ação de uma perturbação geradora, o nível ideoaferivo seria sua expressão e poderia variar de paciente para paciente, sendo esta mais ou menos completa, mais ou menos rica, mais ou menos direta, etc.

Chegamos com isso a uma concepção do psiquismo em três níveis distintos: o aspecto estrutural, região do distúrbio gerador, constituído pelo conjunto de fatores profundos, misteriosos e inacessíveis, que Minkowski qualifica de “manancial da vida” – semelhante ao inconsciente psicanalítico – e do qual Jürg Zutt também nos fala com o nome de “eu”; outro nível, como vimos, que seria o ideofetivo, constituído de desejos, emoções, afecções e conflitos, referido também por Jürg Zutt como “atitude interna”; e um terceiro nível ainda seria o das manifestações psicomotoras – gestos, palavras, mímica – referido por Zutt como comportamento e expressões, último nível este mais próximo do que a psicanálise refere como consciência. Na consciência mórbida, tomado agora esse termo mais no sentido filosófico do que psicanalítico, ocorreria uma desconexão entre os níveis estrutural e ideofetivo.

Finalmente, Minkowski opina que o nível estrutural da personalidade é a maneira como “*o eu vivo se situa em relação ao tempo e ao espaço*”(p.235) e que, portanto, devemos buscar através da análise fenomenológica dessas relações espaço-temporais do eu vivo a base do aspecto estrutural das perturbações mentais.

2. Um caso exemplar de fobia

Ao falar do segundo autor nesta perspectiva, Viktor von Gebattel, começaremos pelo seu texto intitulado “Psicopatologia das Fobias”⁵.

Sobre a biografia do autor posso informar apenas que ele pertence à primeira geração de psicopatólogos fenomenólogos, os quais trabalham especialmente em Heidelberg, mas também em algumas outras universidades alemãs e suíças; há também núcleos de estudo em Paris, Milão, Buenos Aires, Santiago do Chile, esta última de onde temos obtido ultimamente alguma bibliografia de Otto Dörr, que se doutorou com Tellenbach, um autor da segunda geração. À primeira geração pertencem ainda Erwin Strauss, Minkovski, Roland Kuhn, Ludwig Binswanger e Ellenberger. À segunda geração pertencem no-

⁵ Psicopatologia das Fobias (A Fobia Psicastênica), publicado em “Antropologia Médica”, Ediciones RIALP, S.A., Madri, 1966, a partir do original alemão “*Prolegomena einer Medizinischen Antropologie*”, traduzido para o espanhol por José Soria e Dr. Salvador Cervera Enguix.

mes como Kunz, Tellenbach e Blankenburg, entre muitos outros, e há uma terceira geração que também já está bem avançada em idade. Há no Japão pesquisa nessa direção e já temos agora bibliografia traduzida para o francês, de Kimura Bin e Toyoaki Ogawa. Dos italianos e argentinos ainda não obtive algum livro, mas já circulam entre nós obras de uma autora italiana. Na Espanha, há grande influência dos autores fenomenológicos alemães e Juan José Lopez Ibor é possivelmente seu maior representante. E recentemente foi traduzido do francês para o português o livro de Arthur Tatossian, “Fenomenologia das Psicoses”, um relatório apresentado em um congresso, em que ele resume as principais contribuições na área. Hésnard, na França, psicanalista, leu muito Merleau-Ponty e escreveu obras de incontestável influência fenomenológica, inclusive um texto intitulado “Contribuições da Fenomenologia à Psiquiatria Contemporânea”, traduzido por professores do Depto. de Filosofia da UFMG, mas não publicado. Na Inglaterra, Ronald Laing foi um autor de influência fenomenológica, mas que estudou principalmente Sartre. Quanto a Rollo May, era de origem austríaca e por isso pôde ler e traduzir os autores alemães para o inglês, mas era psicanalista e professor da Universidade de New York, e o que fez foi uma espécie de Psicanálise Existencial, uma síntese (como também Hésnard). E nessa linha se inserem também Igor Caruso e Gisela Pankow.

Bem, voltemos ao texto de Gebattel. Observa-se que agora a Fenomenologia não é mais um método auxiliar, limitado a uma tarefa específica, qual seja, investigar de certa maneira *contemplativa* o campo de estudo. Ela será agora o método por excelência de pesquisa em toda a linha, a busca por uma compreensão propriamente fenomenológica, por meio da realização da gênese dos fenômenos, *gênese de sentido de fenômenos de sentido*.

Trata-se de um caso acontecido no início do século XIX, publicado pelo médico que primeiro atendeu a paciente, o Dr. Hufeland, de Königsberg⁶. Julie Weber foi tratada por Kluge, que a curou com “magnetismo animal”, método de Mesmer. Hufeland descreveu o caso como sendo de nictalopia, mas Gebattel informa que o conceito atual para classificá-lo quanto à hipersensibilidade visual seria poliopia

⁶ Antiga capital da Prússia, hoje ocupada pela Rússia com o nome de Kaliningrad.

psicastênica⁷. A paciente, Julie Weber, uma adolescente, desenvolve, além dessa hipersensibilidade à luz, sintomas que Gebattel classificou em quatro grupos: a) debilidade ao olhar, angústia ao olhar e vertigem ao olhar; b) debilidade de orientação ao olhar movimentos e vertigem diante dos movimentos; c) vivência adinâmica de amplitude e vertigem ante a amplitude; d) sensibilidade psicastênica à luz e vertigem à luz. Ela passou a viver em um quarto escuro, tão escuro que outras pessoas precisavam de meia hora para se acostumarem com a escuridão. Só saía à noite, mesmo assim coberta por vários panos, e também não suportava a visão de movimentos e os espaços abertos.

a) Debilidade ao olhar, angústia ao olhar e vertigem ao olhar

Julie Weber não podia fixar o olhar em coisa alguma, pois nesse caso sentia logo vertigens e grande angústia. Por isso seu olhar era sempre cambiante, deslocando-se rapidamente entre os objetos do ambiente. “*O olhar os objetos – ou seria talvez o ser vista por eles? – lhe produz um estado de debilidade, uma perda de tônus dolorosa e cheia de angústia, completamente ao revés do que passa na pessoa sã [...]*” (p.82). Ela se sente como assaltada pelos objetos, invadida por eles. Ocorre que a enferma distingue os mínimos detalhes dos objetos na mais profunda escuridão. Ela não pode suportar a aparência do mundo visível, diz Gebattel, devido à sua massa, à terrível e sufocante quantidade de detalhes. Tratava-se de um aumento da quantidade de impressões visuais mais do que do aumento da “claridade”. Por isso ela não podia se deter nos objetos, pois nesse caso começava a perceber a multiplicidade de detalhes, de impressões que esses continham. Não é um processo propriamente ótico, mas de adaptação psíquica à escuridão. “*A enferma somente vê esta infinidade de conteúdos visuais quando não quer olhar. Ela se encontra com essa ‘massa’ de objetos de uma maneira involuntária e quando lança voluntariamente a vista sobre os objetos, ao ser rapidamente ‘pega’ por eles, nesse mesmo instante sente a vertigem*” (p.83). Assim, o sentido do sintoma parece ser o de não suportar a plenitude⁸ que, como a amplidão, a profundidade e a altura, estão em estreita relação com a fobia. Essas qualidades do

⁷ Astenia se refere a fraqueza, falta de energia e debilidade.

⁸ Podemos entender o termo plenitude como sinônimo de cheio, rico, abundante.

mundo “*não são conteúdo de um pensar sobre objetos presentes, mas aconteceres*”(p.83). Elas não são percebidas, mas vividas. E para distinguir essas duas ordens de fenômenos, precisamos compreender um espaço de mais imediatez, ao qual chamamos de nexo de efetividade (Wirknexus)⁹. Strauss acentua o caráter pático da plenitude: ela não é pensada ou percebida, mas vivida: pática e não gnóstica e, como tal, tem sua efetividade, seus efeitos, sua ação. Estamos também no plano do acontecer e não do agir. “*A plenitude nos encontra, tropeça conosco, nos acontece, nós a sofremos, ela vem do mundo até nós*”(p.84).

Ela “*põe em marcha um comportamento imediato (sem mediação simbólica). No acontecer está a raiz para suscitar sua própria liberação de forças ou para suprimi-la. É uma liberação que se erige, por exemplo, em diretora do curso do conteúdo visual[...] Portanto, a plenitude só pode se realizar à base de que o ser vivente, a respeito do qual a plenitude é Dasein (Presença), se comporte de forma imediata como uma reação dinâmica (energética, potente). Isso quer dizer que uma situação puramente pática frente à plenitude encerra um transtorno em si mesma, o qual se atualiza, por efeito da debilidade psicastênica, na chamada **impressão de massa (Masseneindruck)**. Aqui a plenitude se sofre. A resposta dinâmica é eliminada e, com ela, a possibilidade de dominar a plenitude[...] se a domina na medida em que se a limita[...] Aquele que vive nas aparências da plenitude não conhece sua presença e sua eficácia (não tem consciência dela)[...] A plenitude do mundo consiste fundamentalmente no conjunto de possibilidades do penetrar visual no reino das coisas visíveis. Essas possibilidades são intermináveis e as direções que pode tomar o avanço visual, incontáveis. Que não nos confundamos na imensidão dessas possibilidades, que a plenitude do mundo não caia sobre aquele que olha, tem sua razão de ser na energia com a qual aquele que olha vai eliminando essas possibilidades para seguir uma direção prefixada de acordo com seu interesse[...] Está claro que esse eliminar possibilidades visuais exige uma aplicação de força*” (p. 85).

Ora, em Julie Weber falta justamente essa força, essa capaci-

⁹ Estamos, aqui, transitando no plano de um ser vivido antes que da ordem da consciência. Este é o inconsciente da fenomenologia por excelência, um inconsciente como anterior e mais fundamental do que a consciência (o pré-reflexivo, o vivido, o existente, o Dasein). Lacan, no final, fala de um inconsciente real, depois de ter lido Heidegger, e o relaciona à psicose.

dade de selecionar no mundo visível aquilo que interessa e que ordena o mundo em certa linha, contendo-o, limitando-o e dominando-o. Assim, o mundo permanece para ela massivo. Por isso, em sua impotência de dominar o mundo (visualmente), ela é avassalada por ele e sua angústia é sua vivência dessa impotência, como sua vertigem é sua vivência desse avassalamento. Ela tem não apenas que evitar fixar o olhar sobre os objetos, mas que se forme a mirada, o olhar ativo que exige o poder de olhar. É o “terror visual”: o que ela teme é encontrar-se com o mundo. Eis, então, o **transtorno primordial**, conceito de Gebattel para exprimir o elemento genético: a reação adinâmica ou psicastênica dá origem à debilidade no olhar, angústia do olhar e vertigem ao olhar.

b) A debilidade de orientação com respeito aos movimentos e a vertigem nos movimentos

Também aqui se trata de uma reação adinâmica ou psicastênica. Os movimentos são organizados a partir de um ponto fixo, um apoio ou referência, em relação ao qual as demais coisas estejam em movimento. Quando tudo está em movimento, como num barco sobre as águas, torna-se muito difícil dominar a cena de modo estável, e daí advém o mareio. O ponto fixo a partir do qual o sujeito organiza e domina a movimentação em volta de si pode ser visual, mas em caso de que ele mesmo esteja em movimento como numa dança, ele pode ser tátil, isto é, será o chão sobre o qual os dançarinos se deslocam. É necessário que a pessoa domine esse ponto de apoio. Isso exige uma energia, uma reação dinâmica. “A *vertigem patológica ante o movimento tem como condição uma diminuição da energia orientadora do movimento*”(p. 89). Os fóbicos com sintomas de vertigem explicam sua sensação deste modo: “*é como se os objetos viessem em sua direção com grande velocidade... vivenciam a intensificação do movimento como aceleração e como agudização das mudanças de direção*”(p. 90). Então, é como se o ponto de apoio normal tivesse sido substituído por uma instabilidade total. “O *psicastênico perde a orientação na insondável plenitude de movimentos contraditórios. E a perde exteriormente porque perdeu o apoio de si mesmo. O transtorno primordial é a debilidade do sentir-se e encontrar-se apoiado interiormente. A orientação*

a respeito dos movimentos pressupõe um trabalho inconsciente, uma faculdade de agrupar o que se move e o que está quieto, de forma que não somente esteja por cima do perseverante esquema de orientação a respeito da mudança das impressões, mas que inclusive as sujeite” (ps. 90-91). Sujeitando o ponto de apoio do movimento dirigido, limitam-se os movimentos. Perdendo-se o ponto de apoio interior, muda toda a vivência dos movimentos, que passam a estar completamente soltos, sem nenhuma limitação e daí a sensação de intensificação dos movimentos que tem o fóbico, ao ponto de uma sensação de inundação de impressões de movimento. Como no caso precedente, a paciente sente uma incapacidade de rechaçar e ordenar a plenitude de impressões de movimento. “*A debilidade sem ponto de apoio, o desvanecimento ante o tumultuoso movimento dos objetos, são vivenciados como atropelamento e destruição do próprio eu*” (p. 91).

c) Sensação adinâmica ante a amplidão e a vertigem de amplidão

A paciente também apresentava uma hipersensibilidade à amplidão. Consequentemente, retirava-se para espaços exíguos, onde houvesse poucos estímulos e ausência de movimentos e conteúdos. Empobrecia seu mundo.

Podemos reagir ao espaço amplo com dinamismo, com energia ou, ao contrário, com falta de energia. Normalmente o espaço convida ao movimento, ao exercício; convida a ocupá-lo e explorá-lo, à expansão física, ao deslocamento através dele. Nas crianças, sobretudo as dotadas de muita energia, o espaço é um convite a correr, pular, dar cambalhotas. Os cães disparam pelo espaço aberto, numa alegria admirável, pelo simples prazer de correr, se movimentar, ocupar o espaço.

Julie Weber apresentava em relação ao espaço a mesma reação adinâmica, psicastênica que em relação ao olhar e aos movimentos. Não possuindo a energia necessária para dominar o espaço, para ocupá-lo e se valer dele, sentia-se também nessa situação angustiada e com vertigens. A amplidão se assoberbava sobre ela se ela a encarava.

Mas aqui Gebattel executa um giro interpretativo, saindo, creio que posso dizer assim, da Fenomenologia para introduzir na análise fenomenológica um elemento de interpretação existencial e

antropológica. Pois ele “rebate” o espacial relativo à amplidão da sintomatologia de Julie sobre o temporal, numa relação de simbolismo. Ele considera que o espaço representa o tempo. A amplidão representa as múltiplas possibilidades que o futuro nos reserva, quase infindáveis possibilidades. “*A amplidão é como um campo em que o destino se realiza*”(p. 95). O futuro se descortina diante de nós como uma infinidade de possíveis que nos exige resposta, ação, decisão, escolha. Esses atos exigem autoconfiança e aceitação dos erros e dos insucessos. Sem isso não podemos agir e nos projetar para o futuro. Como as possibilidades de ação são inúmeras, o futuro se apresenta aberto e indefinido. Isto é representado pela amplidão.

“*Vivenciar a amplidão espacial significa tomar posseção dela, do que se abre diante de nós[...] A amplidão espacial não somente é uma representação do lançar-se no mundo espacial, mas também do desatar-se do destino[...]*”(p.94). Resumindo, “*o sentido vital da amplidão espacial varia em consonância com vivências que influem na confiança com respeito ao destino e ao porvir. A amplidão procura a liberação de força, a realização da própria vida, do êxito e da dominação. De modo contrário, um mundo estreito, oprimido, corresponde à necessidade de proteção, de defesa e de segurança*”(p.95).

Os ataques de fobia, desse modo, seriam o contrário desse movimento progressivo em direção ao futuro e ao destino, esse lançar-se ao próprio ser como aquilo que advém. Eles “*formam parte não do chegar a ser, mas do deschegar a ser (entwerden)*”(p. 95) ou do não devir. A fobia com sua hipersensibilidade à amplidão seria a “*expressão de que existe um movimento vital que se desentende da luta com o destino, ou seja, do avanço normal na amplidão do mundo e do futuro, e toma a direção de aprisionamento em um mundo estreito, escuro e com poucas relações. Cada encontro com a amplidão espacial tem lugar sob esse movimento inverso de desenvolvimento, que não tem como objetivo o próprio desenvolvimento, mas a própria limitação e, portanto, seu sentido é contrário ao sentido vital da amplidão*”(p. 95-96). Gebattel fala aqui ainda de fuga do futuro, na medida em que, como dissemos, a amplidão simboliza o futuro. Nessa linha, a “[...]vertigem de amplidão tem seu fundamento na reação psicastênica ao fenômeno da amplidão[...]”(p. 96). Normalmente, “[...]vivenciamos a reação dinâmica de amplidão como um seguir e um poder seguir em frente”(p. 96). Na fobia

se trataria ao contrário de uma tendência vital regressiva.

Também um fator de inconsciência se manifestaria na fobia, na medida em que *“ele não se identifica conscientemente com sua tendência vital regressiva que, como fato biopatológico, lhe é completamente desconhecido, mas com o desejo de introduzir-se nessa amplidão que se encontra diante dele. Este desejo permanece dominado por uma resistência que lhe resulta de todo incompreensível: contra o que seria seu desejo, não pode mover-se do lugar”* (p. 97). Trata-se evidentemente de uma identificação consciente, uma identificação que alimenta sua auto-imagem. A tendência vital regressiva, ao contrário, seria objeto de uma identificação inconsciente, mais poderosa que a consciente, e por isso poderíamos colocá-la muito mais do lado de seu ser-próprio (*self*). Conclui assim o autor: *“o que na verdade atemoriza o fóbico é o grito da vida em forma de amplidão espacial, porque na percepção desse grito sofre a incoercível potência de sua tendência vital regressiva [...]”* (p. 97).

d) A sensibilidade psicastênica à luz e a vertigem diante da luz

Como nos outros sintomas, este, mais proeminente, vinha acompanhado de grande angústia quando a paciente não podia se furar ao estímulo luminoso. Gebattel salienta que não se trata de uma hipersensibilidade à luz enquanto física, mas como relativa ao Dasein ou ao vital da pessoa.

Na luz interessa, nas fobias, aquela refletida pelos objetos. Os fóbicos não suportam a luz refletida na medida em que produzem efeitos como a irradiação, o resplendor, o reluzir no ar, água, neve, casas e superfícies e o movimento. Um aspecto importante é que Julie Weber podia suportar melhor um céu limpo do que coberto, porque, neste último caso, tudo se borra, se mancha. Gebattel conclui ser o movimento contido e correlacionado à luz o verdadeiro motivo de sua reação fóbica, por não poder se opor a ele: *“sem dúvida porque falha a reação dinâmica, ou seja, a disposição para expor-se à luz e dirigir-se ao mundo iluminado com o olhar”* (p. 99). Ora, a luz é também aquilo que, atingindo os objetos, os faz aparecer, os torna mais nítidos, definidos, detalhados, ricos em elementos visíveis. A luz forma os objetos. *“O mundo iluminado é, ao contrário do mundo noturno, um mundo*

formado, esquematizado e desenvolvido... A luz é o que tira da natureza homogênea e quase sem estruturar do mundo noturno, a diversidade das figuras”(ps. 99-100). Como no caso da amplidão, do próprio olhar e dos movimentos, o mundo iluminado exige do sujeito vidente a potência de ver: *“a separação iluminada das figuras, ou seja, seu desenvolvimento, exige a energia dominadora do sujeito mais do que o mundo noturno sem desenvolver”*(p. 100). No fóbico, já vimos, falta essa energia de enfrentamento com o mundo, essa reação dinâmica que possibilita impor ao mundo circundante uma orientação vital, um sentido ordenador que permita ao ser (ao Dasein, a Presença) torná-lo mundo para si. *“A tendência vital regressiva do fóbico significa a interrupção de sua relação com o mundo em desenvolvimento, que está representado na luz. Como a amplidão, a luz é uma questão-chave, é algo que irrita o enfermo fóbico e ele responde a ela com angústia em vez da alegria do vir a ser[...] Ao não estar unido à natureza, mas extraviado nela, o enfermo de fobia vivencia a angústia deste extravio através da vertigem à luz”*(p. 100-101). E conclui: *“[...] a enferma vivencia o imperceptível idioma simbólico da luz como contrário a seu desenvolvimento regressivo e, portanto, como ameaça a seu eu”*(p. 101).

e) observações finais sobre o problema da fobia

Esclarecendo o que entende por investigação genético-estrutural, nosso autor precisa ser ela *“uma forma de estudo que trata de distinguir, de forma lógica e clara, o contraste na estrutura de uma função biopatológica, frente à estrutura de uma função biológica normal”*(p. 101). Apesar das referências à normalidade biológica, vimos como seu estudo transitou pelo campo do funcional vivencial, destarte, não do biológico enquanto determinante, mas como possibilitante.

Menciona duas possibilidades de condução de um tal estudo: o de realizar a gênese da função e o da gênese do chegar a ser (desenvolvimento). O primeiro estudo nos teria levado a conhecer a existência de um fator dinâmico atuante nas relações do sujeito com o mundo, o qual é responsável, normalmente, pela posse das estruturas do mundo que nos rodeia e de sua significação vital. Nessa linha, *“todas as reações psicógenas de hipersensibilidade nos parecem produzidas pelo fracasso de um fator dinâmico, que geralmente representa o*

fator energético na relação visual e motórica com o mundo circundante, na medida em que, através dele, a vivência pática do encontro com o mundo se transforma em ação dominadora do mundo”(p. 101-102). Mas essa análise iluminaria somente uma parte das reações fóbicas, aquela que diz respeito ao *não poder algo*. Faltaria justamente esclarecer o fracasso da força vital (fazer a gênese da gênese), ou seja, como ocorre que essa força vital esteja enfraquecida ou eliminada. Pois “*a mera nominação de uma disposição psicastênica em uma personalidade não nos diz nada sobre o sentido que tem essa disposição*”(p. 102). Para tentar penetrar mais fundo na compreensão das fobias, seria então necessário tentar uma análise genética do vir a ser. Essa análise conduz ao caráter simbólico dos conteúdos (grandeza, altura, profundidade, plenitude, clareza e movimento) suscitantes da fobia. “*Seu caráter simbólico consiste, por ser Dasein na personalidade, em que representam no sujeito as direções específicas do chegar a ser e do desenvolvimento pessoal*”(p. 102), conforme Erwin Strauss em “*Geschehnis und Erlebnis*” (acontecimento e vivência). É, conseqüentemente, a significação de futuro – não como linguagem estabelecida, mas como sentido vivido – da amplidão, da grandeza, da plenitude, da clareza, que detém o fóbico, que não pode “seguir adiante”. Dominado pela *tendência regressiva* de seu vir-a-ser ou seu devir, a qual explica sua reação psicastênica, o fóbico não tem, nunca, a energia para o enfrentamento com as situações da vida e do mundo, diante das quais recua, se encolhe e sofre. Seu sofrimento é a angústia do não poder seguir em frente e realizar-se como “eu”. A inibição de seu impulso vital progressivo que chamamos reação adinâmica ou psicastênica “*não se vivencia, senão que no encontro de ser vivente e mundo quita ao ser vivo a força para enfrentar e impor-se ao mundo[...] Resumindo, a lógica união entre homem e natureza, ao não ser encaixada pelo dinamismo da atividade do eu, se transforma em um alheamento cheio de angústia. O terrível extravio do homem no mundo é o que, atualizado pela forma adinâmica de reagir, toma corpo dentro dele na angústia até apoderar-se dele plenamente*”(p. 104).

3. O mundo do obsessivo

Aqui trabalharemos o capítulo “El mundo Del Obsessivo”¹⁰. É um texto longo, que integra à Fenomenologia Transcendental, em sua versão de Psicopatologia Genético-construtiva, elementos de Filosofia Existencial e Antropologia Categorical, segundo minha opinião. Isso certamente porque se trata de um texto posterior a “Ser e Tempo”, por volta de 1936-37, pelo que se pode depreender das citações, uma vez que a edição espanhola que consultamos não traz essa referência sobre o original. E certamente também por integrar esses elementos de fontes diversas é que ele denomina seu trabalho de construtivo, associando esses elementos de modo a obter uma compreensão tão completa quanto possível.

E sobre esse método, justamente, ele começa comentando sua originalidade e diferenciação em relação aos demais métodos usados, e o denomina *sintético-construtivo*, o que não deve nos passar despercebido, pois o diferencia ao mesmo tempo de um método apenas analítico-fenomenológico.

Notemos ainda, nesta introdução, que ele se refere à enfermidade obsessiva como *diferente forma de ser*. Isto aponta para uma compreensão da psicopatologia como variação do modo humano de ser, e não como interrupção, suspensão, negação. O patológico aqui é entendido como continuidade, extensão, variação e não como descontinuidade do normal. Normal e patológico não são o antinômico um do outro, mas modos diferentes de ser (no mundo). Em que o patológico se caracteriza pelo sofrimento e pela problematicidade¹¹.

Na sequência ele também ressalta uma questão que será cara aos fenomenólogos e antropólogos fenomenológicos: a do *mundo* do paciente. A partir da postura assumida por Husserl, da consciência como Intencionalidade, isto é, como abertura para o mundo, o que se discute não é mais apenas uma estrutura subjetiva do paciente, mas o mundo que ele constitui, o mundo tal qual é para o sujeito: como ele o experimenta, que arquitetura lhe dá, que sentido tem para ele, que significados lhe atribui. Mas essa não é certamente uma influên-

¹⁰ Von Gebattel, *El mundo Del Obsessivo*, “Antropologia Médica”, versão espanhola do original alemão “*Prolegomena einer Medizinischen Anthropologie*”.

¹¹ Para maior penetração nessa problemática, ver o livro de Georges Canguilhem, “O Normal e o Patológico”.

cia apenas husserliana, porém também heideggeriana, uma vez que Heidegger aprofundou e radicalizou essa temática. E a influência heideggeriana se faz logo novamente visível no segundo parágrafo, onde o autor faz referência ao específico mundo do *Dasein* diferente do nosso. Ou seja, adota aqui a perspectiva de compreender a presença do homem no mundo, em vez de sua consciência.

À continuação, nosso autor indicará como início desse estudo a *vivência do encontro com o outro*, do encontro com o obsessivo, que sempre nos causa admiração – senão mesmo perplexidade, acrescentaria eu. Estamos sem dúvida no plano do que a psicanálise denominou contratransferência, mas Gebattel não fará qualquer referência a isso, pois não considera esse fenômeno como trazido à luz pela psicanálise, além de, presumivelmente, manter em relação aos termos fisicalistas dessa disciplina uma reserva crítica, como foi sempre característico do existencialismo e da filosofia em geral. Preferirá, pois, a designação muito mais próxima, menos técnica, mais descritiva e imediatamente compreensível de vivência do encontro com outro. Será nesse plano, pois, e não no de uma análise científica de funções, que buscará uma compreensão última do fenômeno, o que significa colocar o estudo no plano do intersubjetivo, do inter-humano, da penetração no propriamente humano e suas possibilidades às vezes extremas, e não no da explicação científica e objetiva. Mas ao mesmo tempo ressaltando a dificuldade dessa penetração, pela distância que essa experiência apresenta em relação à experiência comum de todos nós, o que descarta a empatia como instrumento de investigação, mas abre campo ao que Max Scheler denominou simpatia, no caso exatamente a admiração. Uma apreensão do sentido dessa patologia e dos sentidos particulares dos seus sintomas ou suas manifestações particulares só será possível enquanto dirigida à totalidade do ser mórbido e demandará uma análise mais aprofundada tanto quanto uma compreensão dos diversos modos de estar no mundo como totalidade.

Convém, neste ponto, situarmos o estudo presente em relação a seu objeto. Apenas muito mais à frente Von Gebattel o fará em detalhe, mas nós o adiantaremos: trata-se da “enfermidade obsessiva” ou obsessividade anancástica, que ele classifica como uma forma de desintegração da personalidade de tipo sejtivo, caracterizada por “*um transtorno prévio que está delineado pela separação entre o volun-*

tário e os fundamentos do acontecer (psíquico) na atividade”(p.153). Essa “definição” só poderia surgir após uma análise fenomenológica que a trouxesse à luz, e por isso não consta do início do texto e nós também não avançaremos mais a não ser para esclarecer os termos. Gebattel distingue o sejuntivo da desintegração dissociativa, própria dos esquizofrênicos e caracterizada pela destruição da autocondução, eliminando a capacidade de orientação e realização da personalidade; e da desintegração funcional, própria dos neuróticos funcionais, inclusive obsessivos (caracterológicos), em que a força diretiva e tendência à realização permanecem intactas; e o atribui ainda aos melancólicos, além dos anancásticos (p. 153-154). Outra definição que dá desse tipo consta logo do início do texto: *“é um tipo de obsessivo no qual os fenômenos obsessivos são de mais consideração e têm um desenvolvimento mais sistemático. Unicamente ele vive como um todo num mundo próprio e especial”* (p. 107-108). Por conseguinte, faz uma distinção importante entre obsessivos e obsessivos, entre anancásticos e apenas caracterológicos.

O estudo parte de três casos clínicos: duas mulheres e um rapaz. Para sintetizá-los, recorreremos ao quadro 34. O que nosso autor chama de possessão fóbica é o pensamento que domina obsessivamente a mente do paciente.

Para Binder, a obsessão seria a resultante de dois componentes, o “psiquismo do transtorno” e o de “defesa”. O psiquismo de transtorno se refere a um tipo de funcionamento psíquico problemático, como impulsos forçados, imaginações obsessivas de caráter sexual, obsessão de registrar, mania de dúvidas e escrúpulos, etc. Ele teria as seguintes características dominantes: a) imobilidade; b) tendência perseverante; c) pobreza de sentimentos; d) relativo isolamento frente ao seu contorno psíquico (flutuante); e) pouca relação com os motivos das grandes tensões dinâmicas; f) clareza de entendimento. Quanto ao psiquismo de defesa, diz respeito às reações do eu contra esse psiquismo do transtorno. Com essa posição vai concordar Gebattel. Para ele, a fobia anancástica constitui uma das expressões do transtorno na síndrome obsessiva. Esse fundo fóbico da obsessão foi muito discutido por vários autores (Bumke, Piltz, Krisch, Jürges, Mayer-Gross), em contrapartida a outros (Störring, Wexberg, Mallet) para os quais a angústia seria o constitutivo dos fenômenos obsessivos. Gebattel

entende que a obsessão é um tipo de reação que aparece em vários quadros diferentes, como, por exemplo, na esquizofrenia, na qual se manifestaria sem base fóbica. E nos autênticos obsessivos a base fóbica do psiquismo poderia estar muito oculta. A obsessão de melodia e a de contar, por exemplo, esconderiam um medo de estar vazio; a de pensar teria atrás de si uma vivência de desrealização depressivo-an-siosa.

Ressalta Gebattel que não se pode equiparar “*a falta de angústia, na descrição da vivência anancástica, com uma efetiva falta de enraizamento na angústia*”(p. 116). Nos impulsos criminosos obsessivos a angústia ocuparia lugar secundário, como angústia de expectativa. Nos transtornos psicastênicos, a angústia apareceria reativamente à inibição das formas elementares de atuação. O fundamento angustioso da síndrome obsessiva no psicopata (neurótico) anancástico lhe pareceria claro, mas sob uma forma especial, a fobia anancástica. Para ilustrá-lo, analisará o caso E. Sp. mais detalhadamente. Nele se encontrará um simbolismo da palavra cães, que causavam horror à paciente. A origem desse horror estava no fato de que o pai, caçador, andava com cães e ela não se dava bem com ele. Os cães passaram a significar tudo que é asqueroso, impuro. Disso surge uma fobia de sujeira (representando a presença do impuro) que conduz à possessão fóbica (pensamentos de sujeira e de cães). Esta leva à conduta obsessiva, a qual controla ou descarta a angústia. Dirá Gebattel que “*a angústia de Pr., dirigida somente aos cães (animais impuros), refere-se à sua participação na repugnante e impura animalidade*”(p. 120-121).

Citando Clerambault, menciona certa “concepção anideica da existência”, o mesmo que ele próprio chama de possessão fóbica, que seria o verdadeiro problema do obsessivo, materializada na paciente na figura dos cães. Os cães representariam o impuro, “essência” da animalidade, em cuja condição, por isso mesmo, participar geraria angústia. Isso seria diferente, por exemplo, do agorafóbico, psicastênico, no qual o despertar da angústia demandaria oportunidade, isto é, surgiria diante do espaço aberto; enquanto no obsessivo esta seria insidiosa e independente de oportunidade real, pois o simples pensar em cães geraria angústia. Enquanto o fóbico tem apenas que evitar o objeto de sua fobia, o obsessivo o carrega consigo ou é assolado por ele, ele lhe é onipresente e invasivo. No anancástico o transtorno parte

do fundo de sua existência, de seu pensamento, de sua fantasia, de sua tendência e, assim, ele mesmo cria os motivos que o fóbico tem que encontrar nas circunstâncias externas. O anancástico luta com uma sombra, mas essa sombra é ele mesmo e a cena tem lugar em um mundo mágico de contradição.

Vejamos dois exemplos de mundos obsessivos (anancásticos):

- a) A atração pelo mundo e seus conteúdos é substituída por sentimentos de aversão: asco fóbico, a repugnância, etc.; terror, espanto, aborrecimento, antipatia etc.
- b) *Idem* por sentimentos de temor e aversão (o mau), horror (o tabu), proibição e culpa (pecaminoso).

Ponto comum desses dois mundos:

- vivência repulsiva, repugnância
- Repugnância X união, fusão, contato (=impossíveis)
- Portanto: vida X conteúdos anti-vitais (vivência obsessiva)
- Mundo obsessivo: formado exclusivamente por forças repelentes, está constantemente ameaçado e perseguido por elas.
- No mundo obsessivo, o mal é sempre insidioso

Como e por que isso é assim?

R. A maneira específica de estar-no-mundo do obsessivo remete a um mundo existencial povoado de angústia e repugnância. Essa maneira corresponde à essência anancástica da existência.

Quadro 34

S.P.	G.	H.
• necessidade de lavar todas as coisas; • necessidade de rememorar ou reatualizar cada acontecimento.	• medo dos votos; • medo da confissão inválida e comunhão indigna; • medo de ter esquecido um pecado; • angústia relacionada à morte e aos mortos; • fortes escrúpulos; • evitação de números; • não dizer “não”, “nem”, etc. = morte;	• angústia diante da impossibilidade de uma contrição perfeita; • pânico a promessas; • necessidade de atualizar cada letra ao rezar o Ângelus (senão cometia pecado mortal); • obsessão de números relacionados a atos de contrição; • pânico e escrúpulos diante do impuro (sexual); • escrúpulos em geral • obsessão de secar o pênis, de não deixar molhar a camisa com urina, etc. • cisma de cheirar mal.
MUNDO DO PACIENTE		
• Asqueroso, repugnante, terrorífico, espantoso, aborrecido, antipático; • Vivência: asco fóbico	• Mau, tabu, proibido, pecaminoso; • Vivência: medo de consciência, angústia de consciência; asco fóbico; • Depois: o mortal.	• Perigoso, fatalístico, difícil de dominar, incontrolável, frágil e permeável, rejeitador, intolerante; • Vivência: medo de consciência, angústia de consciência.
POSSESSÃO FÓBICA		
Pensamentos de sujeira (pensar em cães).	• Pensamentos de fornicação. • Depois: pensamentos de morte.	Ideia (ilusão) de cheirar mal.
MEDO		
Contaminação, impureza.	Corrupção de objetos e pessoas, impureza.	Contaminar e lesar os outros, pecar, contaminar objetos.

Caso I.G.

- Transtorno primário (fantasma de fornicação): ideias obsessivas = ideia de impureza ou de cometer fornicação.
- Defesa secundária: ações compulsivas¹² ou purificadoras.
- Portanto, obsessão fóbica → pensamentos de fornicação (insidiosa)

Em apoio a essa tese, Gebattel cita a própria paciente: “I.G. também diferencia claramente um transtorno primário e sua defesa secundária: ‘o mau não são as **ações** obsessivas, não são estas contra as quais há que lutar: a saúde viria ao desaparecerem as ideias obsessivas, contra as quais se é impotente e que vêm não se sabe de onde. Os outros (se refere aos atos compulsivos) com isto poderia em todo caso terminar, mas as ideias obsessivas são muito piores, possuem a pessoa e não a soltam” (p.125).

As ideias obsessivas, então, são o elemento mais original e têm como motivo o medo de chegar a ser mau e de fazer o mal: é o perigo que padece o anancástico e que Gebattel intui a partir do caso I.G., por exemplo, citando o seguinte: “a I.G. lhe passa algo que sucede com frequência: pela prática da confissão se abre caminho à disposição anancástica. A necessidade de ajustar-se sob o aspecto ‘bom’ ou ‘mau’, ‘puro’ ou ‘impuro’ provoca, naqueles que estão (pré) dispostos, uma inquietude escrupulosa. Notamos que sob a pressão do mandamento moral de ‘deves não deves’, de pronto sucessos inofensivos, situações, atos, etc. deixam de ser inofensivos; vamos a dizê-lo já, se acentuam pseudomoralmente” (p. 126).

Sobre a insidiosidade do mal, ele o relaciona com modos típicos de comportamento dos selvagens, que veem por todo lado “comunicação de qualidades” mediante transmissão, contato, influência à distância, contágio, sujar, possessão (transmissão mágica de qualidades): o que se transmite é a força da natureza (maná).

Em I. G., seu verdadeiro terror é o pensamento de sujeira. A

¹² O texto espanhol nos fala de ações obsessivas, mas este termo não usamos em geral em português, discriminando o termo “compulsivas” para as ações. Trata-se também provavelmente de um problema de tradução do alemão, onde essa patologia leva o nome de Zwangsneurose, neurose de compulsão, enquanto que nas línguas latinas segue-se a tendência francesa de denominá-la pelo que caracteriza o seu tipo de pensamento. O tradutor teria se confundido ao traduzir.

sujeira real não a apavora tanto, pois pode acabar com ela. Então:



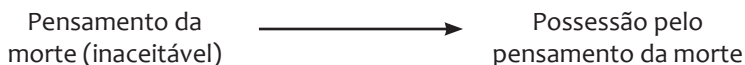
Conclusão: o pensamento dos obsessivos tem um componente mágico; a confissão seria um cerimonial mágico. Mas nele funciona uma contramagia mais forte do que a da confissão:



Logo, **o anancástico está em luta consigo mesmo.**

É importante ressaltar que **toda ação obsessiva se reflete como reação de algo que não é propriamente obsessão.** Na obsessão, o mal é insidioso. O motivo dessa insidiosidade do mal (por meio dos pensamentos) seria a secreta relação com a morte; a defesa contra o pensamento da morte, sempre afastado, por conseguinte, estaria no centro da obsessividade¹³. Temos então:

Fenômeno primordial



Isso significa que as possessões fóbicas, em última instância, são possessões pelo pensamento da morte, que não se formula, não aparece conscientemente. Não está recalcado, ele pertence a um in-

¹³ Aqui me parece que Gebattel revela uma inequívoca filiação ao pensamento de Heidegger em “Ser e Tempo”: o ser-para-a-morte como sentido da existência. A essência da existência consistindo em esgotar no tempo (finito) suas possibilidades, em direção à supressão de todas elas com a morte. Mas a existência resiste, se nega à sua própria essência, à sua condição mais própria: nesse negar-se e resistir, nesse tentar furtar-se a ela, estruturam-se modos inautênticos de ser, neuroses, psicoses. A onipotência do psicótico delirante seria a mais frontal negação dessa condição. O método de Gebattel, nesse sentido, Genético-estrutural ou Construtivo, refaz, pela patologia, a Fenomenologia da existência de Heidegger, reencontrando, pela intuição fenomenológica, a realidade existencial.

consciente de outra ordem, pré-linguístico, pré-reflexivo; algo como um suspeitado e não formulado, que o paciente evita se defrontar com ele. Mas na mesma medida em que o evita, ele o assola, o assedia, o persegue e invade por todos os lados. Uma realidade inevitável que o paciente não pode aceitar nem conviver com ela.

Como, no cotidiano, isso se dá? Lembremos aqui dois significados da morte.

a) Morte imanente ou “boa”: acompanha o progresso da vida. Refere-se à morte cotidiana. Viver é exercer nossa liberdade, escolher, decidir. Em cada situação, temos que tomar posição, optar. Ao fazê-lo, abrimos mão de outras possibilidades de ação, de fruição e de ser. É, pois, necessário renunciar a essas outras possibilidades, que se tornarão mortas para nós. Com elas, um pouco de nós mesmos também morre, se entendemos que a existência é exercício de possibilidades. Assim, morremos um pouco a cada dia, pela nossa própria mão. Quem não pode se dar essa morte, não se realiza, seu devir se estanca.

b) Morte transcendente: morte corruptora, decompositora. É a morte física, que nos subtrai de uma vez todos os possíveis, sem escolha, sem compensação, sem realização, sem nos deixar nada. Particularmente, penso que o envelhecimento faz parte dessa morte e, sendo assim, ela não se dá num único evento, mas tem um desenvolvimento que culmina com a morte física.

Diante desse quadro, o mundo do anancástico aparece como ameaçador, cheio de perigos, preocupação, terror, repugnância e intranquilidade. Carece de compreensibilidade e inofensividade. Está dominado pela morte transcendente. Mas isso porque, afinal, a morte imanente, cotidiana, pode lembrar a morte transcendente. De uma se salta para a outra. Querendo resistir à morte transcendente, o anancástico resiste à morte imanente. *Idem* para o mundo do paranoico, hostil, sem acasos; nele tudo é intencional e importante; os acontecimentos se dirigem a ele, exigem-no todo o tempo, “põem-no na roda” todo o tempo.

Qual seria a tarefa do anancástico, nesse contexto?

R. Livrar-se da degradação, do mal, da morte, da decomposição. O que se degrada, afinal, é a sua existência, na medida em que resiste à morte imanente, isto é, não pode escolher se dando a morte de suas possibilidades, quer dizer, não pode também se realizar e ele

recai no que queria evitar, a degradação, a decomposição, a destruição. Fica preso num círculo vicioso, quanto mais tenta evitar, tanto mais recai na degradação. Sua tarefa é fadada ao fracasso, porque lhe faltam as forças capazes de desagrarar e purificar.

No caso H.H., vemos que está todo o tempo ocupado com o cheiro (imaginário) de urina. Limpa-se e se lava indefinidamente, não podendo concluir nunca essa limpeza, que nunca é suficiente, nunca é total. Essa impossibilidade de atingir uma limpeza total, ou seja, de concluir a limpeza, leva-o a uma ilusão fóbica olfatória (de que está cheirando a urina) que o impede de desempenhar-se das tarefas normais do dia e, conseqüentemente, de passar a novos objetivos ao longo do dia.

Na verdade, é a parada da marcha interior (do vir-a-ser) que ocasiona o sentimento de sujidade, a ilusão de mau cheiro e sujeira, enquanto H.H. se fixa na sujidade passada. Nesse processo, ocorre uma alteração de sua vida voluntária, que passa a estar dirigida à dominação da sua fobia anancástica (cheiro de urina) com o simultâneo e conseqüente destroçamento da realização das obrigações superiores. *“Ao anancástico não lhe sobra mais remédio do que tomar as alegorias ao pé-da-letra. Apesar de sua conhecida facilidade para analisar, não consegue penetrar em si mesmo o suficiente para que sua angústia diante da sujeira lhe resulte transparente[...] Porque não se trata de odor real nem de uma verdadeira sujeira, senão que o odor e a suposta sujeira não são mais que símbolos de uma de suas possibilidades de estar limpo, da roubada direção para o futuro de sua vida”* (p. 139-140). O obsessivo faz o que não deseja e não faz o que deseja. Isso é sua existência impura, que cheira mal. A falta de liberdade caracteriza o obsessivo.

O caso H.H. servirá também para ilustrar um outro aspecto, o de defesa da síndrome obsessiva. Pois *“como em todos os autênticos anancásticos o transtorno da capacidade de agir se mostra como obstáculo para novas ações ou como obstáculo de finalização[...]”* (p. 140). Esse transtorno de sua capacidade de agir se manifesta em H.H. como impossibilidade de terminar e provém de um transtorno da sua vivência temporal. *“H.H. não pode terminar, porque à sua atuação falta a estrutura histórico-vital e com ela a vivência da finalização”* (p. 141). Ocorre que para ele a finalização real é diferente da finalização histórico-vital e daí o sentimento de não ter feito. H.H. não sente que

fez, mesmo quando fez. No plano do vir-a-ser, H.H. não vivencia o término de suas ações. O mesmo em relação a começar. O impulso de começar não inicia (como um motor que não “pega”) e nada novo acontece. A vida do obsessivo permanece paralisada no tempo, de modo que o imprevisto e o novo se tornam inimigos do anancástico. Ele desconfia do futuro, que também se transforma em seu inimigo. O imprevisto tem o caráter de transtorno e é causa de atualização da fobia.

Outra característica do anancástico é seu gosto pela programação e pela autoprogramação. Ele é um fanático por programas, tentando fixar e imobilizar todo acontecimento. Programar é uma forma de impedir que o novo apareça.

E ainda mais outra característica é o seu retraimento do mundo exterior. Por essa via, pode sacrificar mais facilmente sua vida aos princípios anancásticos. Mas com isso “*os transtornos surgem dos restos não de todo aniquilados da vitalidade interior e ameaçam a segurança de seu mundo artificial de existência*”(p. 143).

A aversão ao imprevisto é resultado de sua incapacidade de agir. Como não pode agir, não pode entrar em consonância com as exigências do mundo, com o imprevisto. Por sua vez, o transtorno da capacidade de agir resulta do transtorno de poder mudar, de poder chegar a ser (vir-a-ser). A ação do obsessivo está então determinada por uma ordem fixa. A Temporalidade se exclui, pois seus atos se tornam sacádicos, isto é, atomizados, separados do conjunto. O obsessivo vive num tempo imobilizado e atomizado.

O devir é o processo pelo qual realizamos normalmente o que o autor chama de figura vital ou eidos e que também poderíamos designar por projeto. O “pro-jeto” é o lançar-se para frente, para o futuro e o projeto é também a antecipação de algo como imagem do que será. No anancástico, faltando esse movimento de lançar-se para o futuro, seu devir se transforma em um antieidos, sua vida numa antividua. Seu caminho para qualquer forma de transcendência em direção à espiritualidade, pureza e sublimidade é obstruído e ele decai na sujeira, podridão, deterioração, pecado, desgraça, etc. É sobre esse fundo que deveremos entender sua obsessão de ordem e exatidão. Para tanto, temos que decifrar certa simbólica desses comportamentos no mundo do anancástico. Nesta, o exato corresponde a limpo, o inexacto a sujo;

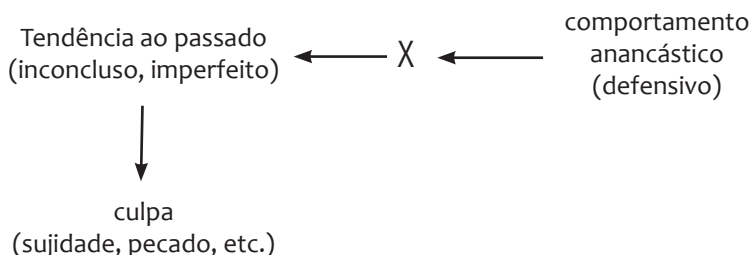
o sujeito também corresponde a incompleto e a imperfeito. Mas o anancástico, até por isso mesmo, exige a perfeição, a completude e a plenitude. Sua estratégia diante das situações será a de dividir as tarefas para dominá-las, i.é, para tentar realizá-las com perfeição. É assim que a estrutura temporal da atuação anancástica se torna sacádica, o que corresponde a pontualidades atuais, sem fluxo do passado, presente e futuro. Desse modo, a ação do anancástico será não fluida, comandada pela vontade em vez de espontânea. Com isso, interrompe-se o devir que acompanha a ação, interrompe-se a realização da personalidade, o tempo se homogeneiza e a ação perde a estrutura temporal. Por isso a ordem da ação é rígida e a sua falta anula a ação.

Ressaltemos ainda uma vez a relação entre sujeira e detenção do devir:

O que não avança retrocede e o retrocesso é deterioração

A deterioração do devir é vivida como culpa pela vida paralisada.

Culpa = sujeira

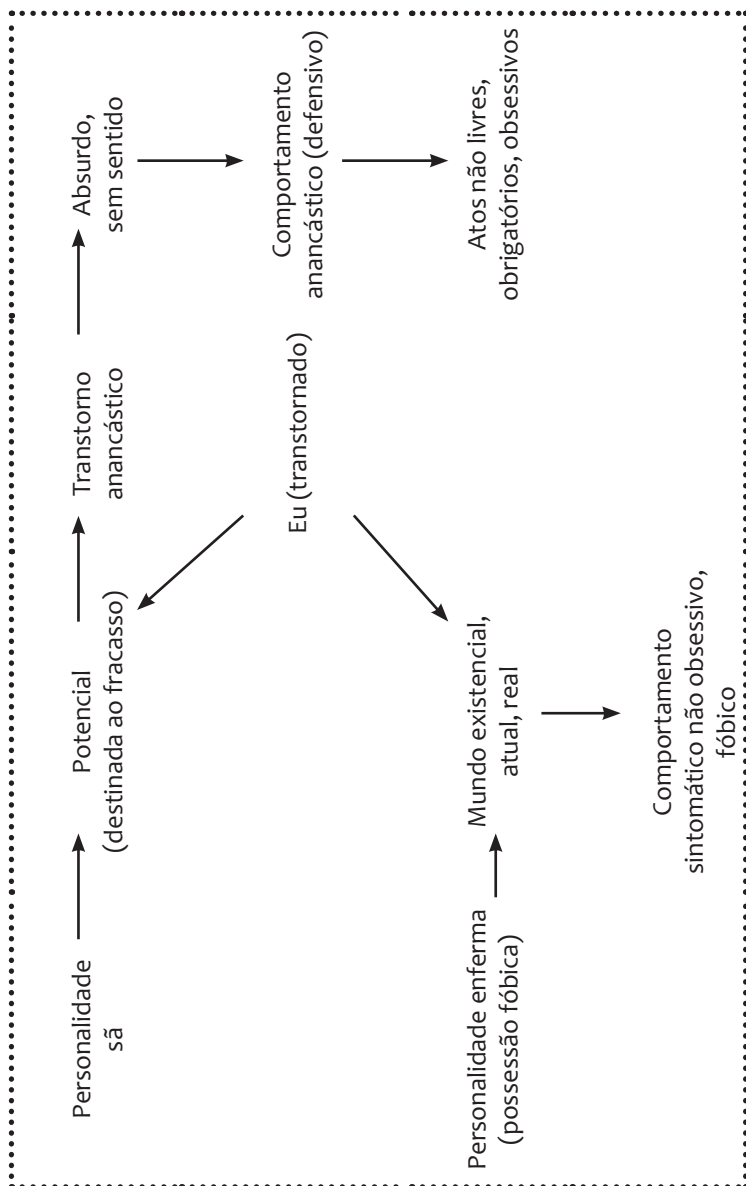


A mania de colecionar dos anancásticos: paralisando o tempo, dissociando os momentos discretos do tempo, ele tenta executá-los em sua perfeição. O seu impulso de completação os leva ao gosto do colecionismo, no qual podem exercer esse impulso, o qual procede da sua não participação no fluxo da vida.

Gostaria de observar alguma coisa sobre o método de Gebattel neste trabalho. Terão visto que no início do capítulo ele se refere ao seu método, ora como Genético-estrutural, ora como Sintético-constutivo. Penso que a razão disso vai ficando evidente ao longo do texto. Pois o autor recorre não somente à Fenomenologia, segundo me parece, mas ao Existencialismo, mencionando, inclusive, Heidegger em pelo menos uma passagem – mas a influência heideggeriana é visível

todo o tempo, podendo-se dizer que ele refaz a Fenomenologia da existência de “Ser e Tempo” a partir da patologia – e à Antropologia Categorical.

Quadro 35



Lembremos que no início do texto ele também menciona seu propósito de realizar uma Psiquiatria Antropológica e que o próprio livro se intitula assim. Além disso, a última parte desse texto, que veremos aqui, também se intitula o mundo do obsessivo, o que transita no campo do que seria uma categoria antropológica, a Mundaneidade; e, por outro lado, todo o tempo estivemos trabalhando com gênese, história, devir: o que se coloca no campo da Temporalidade. Assim, confluem no artigo esses vários recursos metódicos: a Fenomenologia, o Existencialismo e a Antropologia Filosófica, justificando a assertiva do autor de um método sintético e construtivo.

Retomaremos a partir do problema do sentido da obsessão. Aqui chegaremos a uma síntese de tudo o que foi dito até agora, conforme os quadros anteriores. Gebattel começa citando alguns outros autores sobre essa questão, como Kronfeld, que distingue na força básica do eu dois momentos, um querer interior e um exterior, os quais se colocam em conflito, o que é muito característico da obsessão, na qual a personalidade está sempre dividida entre tendências opostas, entre “quereres” opostos. De tal modo que se pode falar de uma alternativa constante na vida do obsessivo entre um fazer externo (uma ação) em conflito com um dizer não, interno ao ato, e um não fazer externo (uma inação) em conflito com um dizer sim interno à realidade negada (um querer impotente para agir). O eu será, ao mesmo tempo, forçador e forçado. Binder entendeu a obsessão como o produto de um psiquismo de transtorno em conflito com um psiquismo de defesa. Ora, esse psiquismo de defesa se estrutura a partir de uma personalidade sã que subsiste ao lado de outra problemática resultante do transtorno fundamental. Pode-se, então, afirmar que os fenômenos obsessivos têm lugar no fundo da personalidade potencialmente intacta e predestinada ao fracasso.

No primeiro esquema, temos isso: uma personalidade enferma que está engrenada – morbidamente – com o mundo existencial, atual e real, isto é, a partir da qual se originam as ações do sujeito e que caracteriza seu estar no mundo inicial. Em consequência, dela provêm os comportamentos sintomáticos não obsessivos, de caráter fóbico. Porém, quanto mais forte for a parte da personalidade intacta (sã), mais esta incidirá sobre o transtorno anancástico, vivenciando-o como absurdo e sem sentido, o que conduz ao comportamento anan-

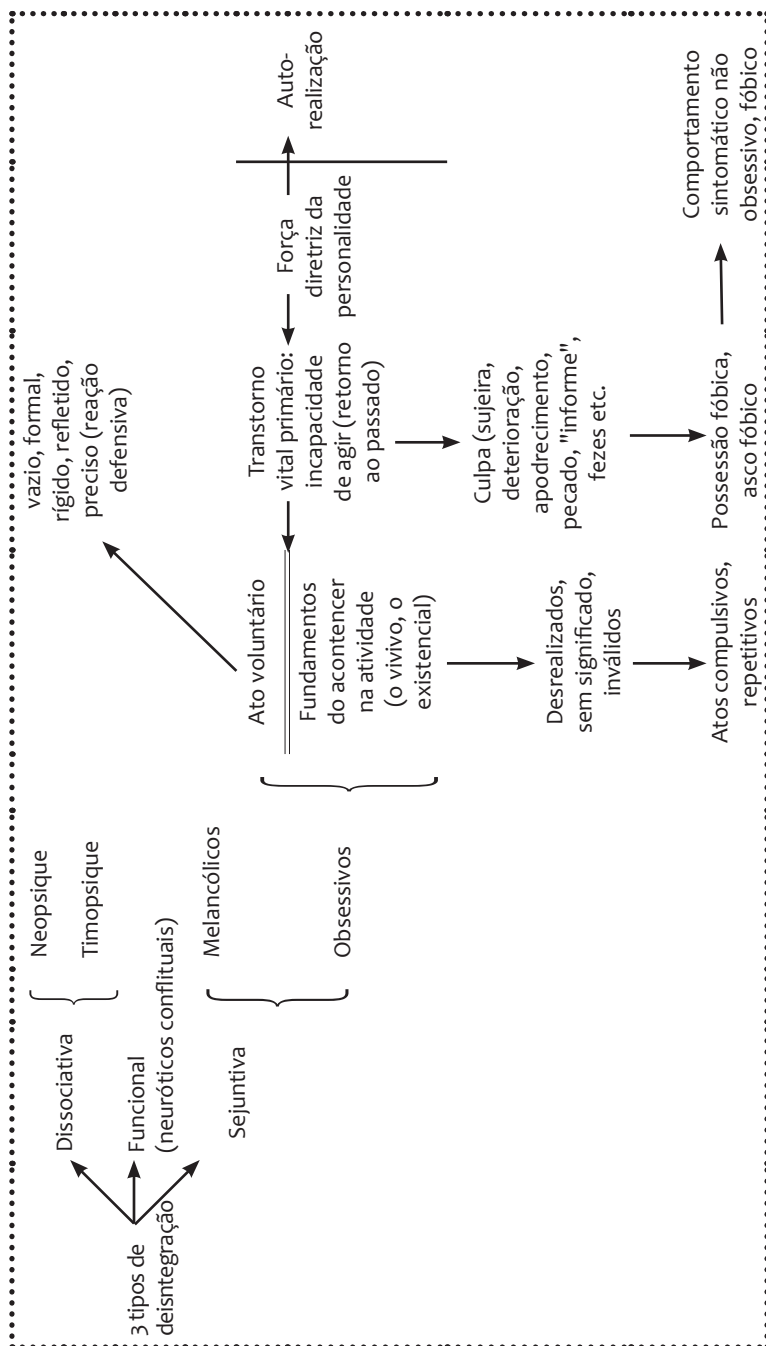
cástico, de caráter defensivo, isto é, que tenta combater esse distúrbio através de atos não livres, voluntários, obrigatórios. No caso da parte sã da personalidade ser débil, nos aproximaremos cada vez mais de um quadro de simples fobia. Gebsattel cita autores que descreveram pacientes assim, entregues à sua possessão fóbica, “convictos” dela, logo, não obsessivos ou pouco obsessivos. Esse esquema, então, é ao mesmo tempo estrutural e dinâmico.

Vamos ao esquema seguinte. Começamos pela força diretriz da personalidade, cujo caminho para a autorrealização está impedido. Está impedido pelo transtorno vital primário, consistente na incapacidade de agir, o que faz com que a força diretriz da personalidade – o élan vital, nos dizeres de Bergson, ou uma pulsão de vida, em Freud – se volte ao passado. Essa incapacidade de agir – não de qualquer ação, de uma ação mecânica, por exemplo, mas de ações expressivas, ações significativas, ações que representem o “pro-jetar-se” para o futuro de um ser que é sujeito do sentido, ações realizadoras de desejo – que paralisa o devir do ente humano gera, por isso, sentimento de culpa, a qual é vivida como decaimento na sujeira, na deterioração, no apodrecimento, no pecado, no “informe”, nas fezes, etc. É a existência – e a existência é o próprio sujeito – que se deteriora, que se “suja” ou se torna sujeira, que apodrece, que decai no informe, etc. Essa culpa, nós a compreendemos melhor se voltamos ao sentido original do termo em alemão, em que Schuld significa ao mesmo tempo culpa e dívida, dependendo da estrutura da frase. A Schuld existencial é uma dívida do existente consigo mesmo: ao não agir expressivamente, o obsessivo fica devendo a si mesmo o que poderia fazer e o que poderia ser, fica devendo a si mesmo sua própria realização, seu próprio devir¹⁴.

Dessas vivências de decaimento num modo deteriorado de ser, que obviamente despertam sentimentos de medo, nojo, asco, aversão, repulsa, etc., surge a possessão fóbica, aquilo que descrevemos anteriormente como o que domina a mente do paciente e suas ações, tanto mais quanto menos “energia” contenha sua parte sã. Esta, por sua vez, dá origem aos comportamentos sintomáticos não obsessivos, como as impulsões de limpeza, de rezar, de lavar-se muito, etc. Até aí o núcleo fóbico da personalidade do anancástico.

¹⁴ Devemos ter cuidado com a expressão autorrealização. Ela não tem qualquer concreção possível, não é nada determinado. Autorrealizar-se refere-se apenas à colocação em andamento do movimento da existência, o devir. E não tem termo, a não ser com a morte. Homem realizado é somente o cadáver.

Quadro 36



Ocorre que o transtorno primário tem mais consequências. Reagindo, o obsessivo passa a “funcionar” de modo dicotômico: sua vontade se dissocia de seu mundo anímico, seu espírito de sua alma. Sua ação voluntária, daquilo que Gebattel chama de fundamentos do acontecer na atividade. Assim, seus atos se tornam, por um lado, vazios, formais, rígidos, refletidos e mecanicamente precisos “[...] a ação não participa da corrente dos acontecimentos vitais e por isso necessita ser forçada momento a momento pela vontade” (p. 155). Por outro lado, desrealizados, sem significado, inválidos: aqui, o obsessivo não pode, nunca, experimentar a sensação de realização; no máximo, a de dever cumprido (alívio). Por isso, recai na repetição da compulsão. Cada ato, não valendo, exige ser repetido, uma, duas, três vezes, e mesmo assim continua não valendo. “[...] a repetição aparece porque a ação não conseguiu realizar o efeito que visava [...] porque a realização vital da ação, e com ela seu sentido histórico-vital, não alcançam se incorporar” (p.158). O obsessivo trancou a porta, mas não sente que o fez, é como se não o tivesse feito. Essas compulsões se apresentam, sobretudo, nas situações em que ele enfrenta algo importante, em que não pode falhar. Como sua existência transcorre na inefetividade existencial, seus atos concretos como que não incidem sobre a realidade.

Quanto ao seu ser existencial, permanece congelado, parado, vazio, negado, frustrado, emperrado.

Com tudo isso, Gebattel pode afirmar que “*todos os fenômenos da síndrome obsessiva expressam a luta do enfermo com o transtorno básico que afetou o radical vir-a-ser da personalidade total*” (p.154).

Sobre o ritualismo obsessivo, conclui que “*o obsessivo faz objeto de seu afã de exatidão aquilo que não tem importância nem consequências,*” (p.155) num gesto típico seu de não pertinência, de certo deslocamento da situação.

Ainda sobre o formalismo do obsessivo, precisa que à incapacidade de agir que lhe desperta o medo do decaimento na desordem e na infirmitade, ele opõe a precisão, o controle e a vontade, que são o próprio formalismo.

Resta-nos falar do mundo do obsessivo. Ele teria as seguintes características:

- a) Está constituído por forças inimigas – o antieidos.
- b) É um mundo primitivo – fisionomicamente elaborado (no

qual todos os objetos cobram um significado). No entanto, em relação ao mundo infantil e selvagem, é muito reduzido e parcializado. Somente o integra o inimigo da forma (empobrecimento do mundo mágico e primitivo).

c) Mantém uma relação antitética com o mundo cotidiano (antimundo pseudo-mágico).

d) Caráter da fisionomia do mundo: ameaçador e repelente = estrutura opressora.

e) Caráter de desrealizado ou desmundanizado.

f) Caráter transcendental do mundo (segundo o conceito de Husserl), como estrutura prévia do eu, isto é, independentemente do que se encontra na realidade.

g) Desaparecimento do inofensivo, compreensível e natural. Mundo sem graça e benevolência, de destino feroz. Características: estreiteza, uniformidade antinatural, invariabilidade fixa e legislativa.

4. Estesiologia e alucinações

Ainda insistindo na abordagem genético-estrutural da Psicopatologia Fenomenológica, trataremos a seguir de um texto de Erwin Strauss, intitulado “Estesiologia e Alucinações”¹⁵. Esse texto é diferente dos demais que vimos, sobretudo dos textos de Von Gebattel, que fazem uma Fenomenologia em toda a linha. Aqui, a primeira parte é uma reflexão filosófica sobre os fundamentos do discurso filosófico-científico objetivista, o qual, em geral, é usado na abordagem de qualquer fenômeno psiquiátrico. Nós não o precisaremos resumir, pois é exatamente o que fizemos na primeira parte de nosso curso, na unidade sobre fundamentos filosóficos.

A segunda parte redireciona a atenção do pesquisador, dos fenômenos cientificamente reconstruídos da sensação e da alucinação para o da estesiologia, cujo conceito trata então de esclarecer, enfocando a vida diária do homem, isto é, a experiência concreta contra uma experiência de laboratório, artificial, abstrata. Estesiologia provém do

¹⁵ Publicado em versão castelhana pela Editora Gredos, em “Existência – Nueva Dimensión en Psiquiatria y Psicología”, editado por Rollo May, Ernest Angel e Henri F. Ellenberger (1967).

grego *aesthesis*, significando sentidos, sensibilidade. Daí provém estética, estetoscópio, estese, etc. Optar por fazer uma estesiologia numa perspectiva fenomenológica é optar por investigar a sensibilidade operante nas situações reais da vida. O conceito de sensação, diga-se de passagem, e isso Strauss não disse explicitamente é abstrativo, re-construtivo: Merleau-Ponty mostrou que, em vez de ser a sensação a base, o fundamento da sensibilidade, ela é segunda, é fundada numa experiência mais primitiva e concreta e que só podemos a rigor falar de sensação no laboratório. O primário seria a percepção, da qual tudo o mais dependeria. Pois a sensação pressupõe unidades de sensibilidade isoladas, átomos de sensibilidade que exigem um poder de abstração, de *isolamento* dos elementos sensíveis em relação ao todo estimulatório, poder esse que os animais não possuem e que não opera habitualmente no homem. Esses átomos jamais se dão em situações naturais. Nessas, qualquer organismo reage por atacado, reage à Gestalt de uma situação, a qual já implica o poder organizador do organismo, mas não ainda o abstrativo.

O que, então, a vida quotidiana nos mostra sobre a sensibilidade? Em primeiro lugar que, como espectadores, estamos no mesmo mundo em que os objetos, as coisas – e os outros – pois pertencemos com eles ao mundo da materialidade. Há um real material coextensivo a cada um de nós e às coisas, a cada um de nós e aos outros. Os sujeitos são encarnados, são feitos de carne e osso, a subjetividade é uma possibilidade da matéria e insustentável sem ela, ao contrário do pensamento religioso e da filosofia dualista da modernidade. Nessa coextensividade, porém, acontece uma polarização: há o eu e o não-eu, o eu e o mundo em volta, o eu sendo uma parte do mundo enquanto corpo, mas diferenciando-se como região única desse mundo, aquela que sedia uma presença (Dasein) em torno da qual se organiza o mundo em volta. Esse mundo em volta é o outro, o não eu. Cada um de nós está em presença do mundo, em presença do outro (do não eu)¹⁶ e não apenas de imagens e representações. E “*este sair de si mesmo para captar o outro – que da mesma forma se manifesta como ‘el otro’ ou ‘lo otro’ – é o fenômeno básico da experiência sensorial*” (p.187) – esse sair de si e colocar-se em contato com o mundo em volta. Na perspecti-

¹⁶ Em espanhol, como se verá no texto, o não eu se diz “*lo otro*”, enquanto o outro sujeito se diz “*el otro*”. Não temos em português uma distinção semelhante.

va científica (objetivista), ao contrário, esse contato direto eu-outro é perdido. *“Perde-se a possibilidade de captar os fenômenos, tão essencial às nossas relações com o outro, os contatos, a distância, a direção, a liberdade e a coação. E não é só que a teoria descobre essas contradições lógicas, é que as produz ela mesma ao assimilar a experiência com o objeto experimentado, ao objetivá-lo e espacializá-lo, de forma que se aplica a categoria de ‘coisa’ à percepção do mesmo modo que ao objeto visível”*(p.187). Essa confusão trará inúmeras dificuldades para o pensamento objetivo, preso em sua própria teia, a da objetificação do sujeito e da percepção. Não poderá explicar satisfatoriamente como as “sensações” – internas, objetificadas – são transportadas ao mundo externo. Utilizará, para tanto, o conceito de projeção: a mente “projeta” no mundo exterior suas sensações. *“Mas eu não encontro fora sensações, senão objetos, e por certo, não minhas sensações, senão precisamente algo diferente de mim, o outro[...] Se existisse uma projeção exterior, produziria um resultado absurdo. Essa projeção exterior é uma pobre hipótese, que não se pode comprovar nem fisiológica nem psicologicamente; pertence ao reino das superstições científicas”*(p.189-190).

Um outro aspecto da dificuldade surgida a partir da visão dicotomizante da filosofia moderna está relacionado à motricidade e à sensibilidade. Elas também foram separadas em um sistema aferente e outro eferente. O movimento em direção a um objeto implica operar segundo uma meta, por conseguinte, em relação a um futuro. As ações humanas se dão no horizonte de uma perspectiva temporal em que a indeterminação do possível estrutura o modo essencial de ser. Mas a ciência não conhece o futuro como abertura, que pertence ao plano do especulativo, do imponderável (ela só conhece o futuro calculável, isto é, submetido a regularidades absolutas, como na astronomia, por exemplo). Ela trabalha somente com o passado, dentro do raciocínio causal, onde eventos antecedentes são relacionáveis aos presentes, mas no qual o futuro permanece de fora. Deste modo, aqui também temos uma oposição entre o mundo da vida e o da ciência, o mundo concreto e real e o mundo abstrato do conhecimento impessoal e objetivo. O *“sistema de tempo pessoal não pode converter-se em um sistema objetivo: o futuro é sempre meu futuro”*(p.190). O problema do futuro também introduz o da liberdade.

Ao tempo se liga ainda a maneira como temos um mundo.

Se o temos, é porque, em vez da objetividade e distância científicas, nos movemos dentro dele; temos o mundo e as coisas em uma síntese das perspectivas em relação a eles, e essa síntese também se opera no tempo, pois implica o movimento. Assim, a condição do mundo é a do devir; só temos o mundo pelo tempo e sempre o temos como inacabamento, provisoriedade e processo. E isso é correlativo ao nosso próprio eu, porque sou sempre eu que experimento, sempre eu que estou em situação. Há um devir do mundo e um devir do eu, e ambos são correlativos.

Se há uma unidade do mundo em processo e como inacabamento, este nos é dado em sua multiplicidade e variedade de facetas. *“A pluralidade está vinculada à unidade e a diversidade à complementariedade”*(p.192). Essa multiplicidade e variedade de facetas nos advêm através dos diferentes sentidos. Cada um contribui com uma ou mais formas de experiência, e os sentidos são complementares e se integram no que poderíamos chamar de solidariedade dos sentidos para constituir os objetos e a fisionomia do mundo. *“O outro (não eu) é comum a todos os sentidos, mas cada um o percebe de uma maneira específica. Na realidade, o que percebe não é o sentido particular, mas a pessoa senciante mediante um ou vários de seus sentidos. Potencialmente nos vemos dirigidos ao outro de vários modos. O real nunca é mais que uma realização limitada do possível: experimentamo-lo em sua limitação, quer dizer, que sempre pede uma ulterior realização”*(p.194).

Cada sentido difere na forma de contato que estabelece entre nós e o outro (não eu). Em cada modalidade me sinto afetado de modo particular pelo mundo. Essa multiplicidade de impressões se co-pertence e se complementa. *“Também minha própria existência se me vai dando só nas fases de meu devir, unicamente em aspectos, cada um incompleto e da mesma forma, sempre capaz e necessitado de complemento”*(p.195).

Ao contrário da lógica, na qual real e irreal se contrapõem de modo inequívoco, na experiência quotidiana e na ordem do sensível o real não tem contraparte. *“Tudo quanto aparece na experiência sensorial aparece como real: sente-se-o na ação e na sua atualização. A irrealidade das fantasias, sonhos e imaginações é algo que há que descobrir. Somente a reflexão posterior pode revelar-nos que uma impressão era irreal, um espelhismo, uma ilusão. A realidade da experiência sensorial é*

imediate; não se a obtém à força de raciocínio posterior nem como uma afirmação sobre certos acontecimentos; não é uma valoração conceitual de certos dados que inicialmente me foram indiferentes. Precisamente o que me comunica não é a ordem nem a interconexão das coisas, mas suas relações para comigo”(p.195).

E cada modalidade de contato tem uma função sociológica. Em nosso dirigir-nos aos objetos, olhá-los, examiná-los, manipulá-los, as possibilidades de cada um em relação ao mesmo são equivalentes. São os mesmos objetos que manejamos, das mesmas formas. Um mesmo mundo se nos faz acessível, um mundo comum, portanto. Nossas Intencionalidades são então co-intencionalidades, nosso ser pessoal é intersubjetivo. Constituímos com os outros uma comunidade na qual reconhecemos o caráter absolutamente único do humano, isto é, reconhecemo-nos imediatamente como uma espécie de seres que pode manter em relação às coisas e aos demais seres humanos relações que nenhum outro ser mantém: relações de transformação, de utilização, de organização, de construção. “*As relações significativas nos ensinam a distinguir outros seres sencientes das coisas inertes que nem respondem significativamente nem prestam sua cooperação espontânea[...] Experimento o alter-ego como partícipe de minhas intenções*”(p.196). Essa Intersubjetividade, entretanto, se rompe na psicose, quando já não podemos nos entender com o outro, quando não podemos con-versar, quando a experiência vivida se torna incomunicável e não compartilhada.

Na terceira parte do texto, Strauss faz uma Fenomenologia dos vários sentidos. Pois eles diferem quanto ao tipo de experiência do mundo que nos fornecem. Começando por refletir sobre a dança e suas relações com o audível, ele observa que “*os olhos nos dão a estrutura do mundo, o ouvido recolhe seus latidos, seu pulso*”(p.198). O visual nos dá a experiência da constância, na medida em que podemos ver as mesmas coisas a cada vez que depositamos nelas o nosso olhar, enquanto o auditivo nos dá a experiência da inconstância, do efêmero, pois nunca voltamos a ouvir o mesmo som. Assim, “*o olho é um agente para identificar e estabilizar, enquanto o ouvido um órgão para perceber a atualização dos acontecimentos*”(p.198) e “*o visível é caracteristicamente in-temporal com respeito à nossa mirada, que pode pousar nele, apartar-se dele e voltar a ele*”(p.198). Há uma temporalidade do visível

e uma do audível. A primeira é caracterizada pela persistência, a segunda pela duração. Quanto à multiplicidade, se organiza no campo do visível espacialmente, constituindo unidades discretas; no campo do audível, forma contínuos ou descontínuos no tempo, organizando-se em sucessão e justaposição. *“Os limites das coisas visíveis são espaciais; os das coisas audíveis, temporais. O perfil separa uma coisa de outra, o acorde une os tons entre si”*(p.199).

A visão é o sentido da análise, a audição o da síntese: *“o olho tem que separar, desarticular as coisas umas das outras e construir o conjunto de partes[...] O ouvido combina os tons que surgem por separado como partes de uma sentença, de um movimento ou de uma melodia[...] Em ótica há multiplicidade, em acústica repetição”*(p.199).

O espaço – visível – simboliza o tempo, pela possibilidade do movimento que possibilita. Nele, então, o futuro se descortina como o espaço a percorrer. Em contraposição, o som se apodera de mim no instante e *“determina a unicidade real de meu agora. Quando estou ouvindo, já ouvi”*(p.200).

O visível condiciona a experiência da atividade, pois lança um olhar a isso ou àquilo. Ao contrário, na audição, sou passivo: os sons chegam a mim e me estimulam. Por isso, a audição simboliza a obediência. Nas línguas europeias isso fica patente pela etimologia das palavras: em alemão, *hören* (ouvir) forma *ge-horchen* (obedecer); no grego, *akouein* forma *hypo-kouein*; no latim, *audire*, *ob-oedire*; e em russo, *slishim* forma *poslocham*. Destarte, salienta-se o caráter de atividade e liberdade do visual, contra a passividade e falta de liberdade do audível.

Como consequência, ao espectador o outro se lhe apresenta como distanciado e ao ouvinte o invade, enquanto ao tato se faz imediatamente presente. O tato é, por excelência, o sentido da proximidade e da reciprocidade e isso limita a participação em uma situação a dois participantes. O tato também se mostra um campo de experiência em que faltam as perspectivas, pois o tateante está acoplado ao objeto e não descortina imediatamente mais nada. A exploração tátil também demanda tempo e não garante nenhuma síntese da totalidade do objeto (como na parábola do elefante de Buda). Por outro lado, é no tato que se realiza a experiência mais profunda de contato. É no tatear, no apalpar, no abraço, no carinho físico que se expressam as

emoções mais fortes, mais pessoais. O interior mais íntimo do homem é a pele, disse Merleau-Ponty. E talvez seja por isso que o homem da civilização, das macrossociedades, se veste e se envergonha de sua nudez: pois nela as relações se tornam impessoais e o ser-próprio e a identidade mascarados e desconhecidos ou formalizados.

Entretanto, o tato também condiciona outras possibilidades de experiência. É por meio dele que manejamos os objetos, isto é, no manejo e manipulação ele desempenha papel central, sendo responsável pela sintonia fina com o objeto. Nessa medida, ele também está relacionado às experiências de objetificação, que implicam a passividade das coisas ou dos corpos alheios. Uma forma fundamental da objetificação é a manipulação e não à toa designamos certas pessoas ou certo tipo de comportamento como manipulativas(o); referimo-nos nesse caso a pessoas que desconsideram a vontade e o desejo alheios.

Coextensiva dessa forma de experiência é o exame médico. Nele, o corpo do outro é transformado em objeto, examinado, apalpado, manipulado. Nessa situação, como em outras semelhantes – na tortura, na escravidão, no estupro, na prostituição – a vulnerabilidade e a impotência do corpo – do ser – se apresentam em toda sua inarredabilidade.

Finalmente, *“nenhuma das modalidades (da sensibilidade) toca em uma só chave. Sem dúvida, em cada uma varia distintamente o tema básico do eu e do outro; no visível predomina a persistência; no audível, a presença real; no tangível, a reciprocidade; no cheiro e no gosto, a fisionomia; na dor, a potência (da dor)”* (p.202-203). Dessas experiências típicas, predominantes, originam-se as experiências mórbidas e se cada modalidade da estesis aparece de modo diferente na patologia, é porque já na experiência do homem comum, quotidiana e normal elas são distintas.

Para introduzir o problema das alucinações, Strauss dirá que elas aparecem onde se transformam patologicamente as relações entre o mundo e o eu. Nessas situações, o outro (não eu) aparece com cara nova, quer dizer, modifica-se a fisionomia do mundo. O fato fundamental é o de ser *afetado*. Pois a experiência do real e a sensorial seriam a mesmíssima coisa. Esta afirmativa com sabor de sensualismo e de realismo precisa ser tomada em sua perspectiva própria: tratar-se-ia do caráter fáctico do sensorial, o indubitável aspecto de inarreda-

bilidade da experiência sensorial. Isso não decide sobre a realidade de alguma coisa, que se coloca para além das perspectivas particulares, enquanto que o sensorial é real desde o princípio, é mesmo seu estofo. “O outro é real enquanto me afeta ou me afetou”(p.204). Vejamos alguns exemplos.

a) “No delirium alcoólico deforma-se a modalidade de ver de uma maneira característica. A particularidade da função visual é a estabilização e a identificação; o delirium alcoólico caracteriza-se pela instabilidade e falta de identificação”(p.204). Estas provêm, como nos sonhos, da deficiência no “ser afetado”. O sensorial, colocado em ambas as condições parcialmente de lado, não pode operar a estabilização e identificação do mundo. Na vigília, o eu se engrena com o mundo e a densidade e inércia do sensorial-real estabilizam e identificam. A cada manhã, quando acordamos, nos deparamos com o mesmo mundo, com a mesma cena da noite anterior. No plano do psíquico, do sonho, da imaginação, da fantasia, do delírio, da alucinação, presente e passado se misturam, aqui e lá se intercambiam com uma liberdade impossível para o ser engrenado no mundo. O que estabiliza esse mundo “interno” é seu engrenamento com o mundo do não eu por meio da estesis.

b) A direção e o limite mudam com a implicação. Nos experimentos com mescalina e hachiche sente-se o mundo como cada vez mais abrumador à medida que aumenta o grau de intoxicação. O que está em jogo parece ser a distância do sujeito em relação ao mundo em torno, seu grau de liberdade em relação a ele, sua possibilidade de ação. “Observou-se com grande regularidade a dissolução dos limites entre sujeito e objeto e a fusão com o ambiente”(p.207). O intoxicado experimenta então uma imediatez, uma ausência de distâncias que explicam sua impressão do mundo como terrível, como irresistível, como monstruoso, enorme, avassalador. A isso estão ligadas suas sensações de ser influenciado, dominado e perseguido: essas experiências fazem parte também do quotidiano da vida comum, em certa medida limitada. Nas síndromes de influência, na paranoia, se apresentam exacerbadas, como na intoxicação por mescalina. Trata-se então de um eu sem distância com o mundo, sem mobilidade, acoplado a ele e submergido em sua potência. “Também as alterações do esquema corporal são provavelmente variações da sensação de atividade pessoal[...]

O esquema do corpo não é uma imagem de determinada configuração corporal, mas um 'esquema' de ação possível¹⁷. A implicação imediata da liberdade de ação triunfa sobre o conhecimento contrário"(p.207). É o contrário do que se passa na despersonalização. Aí, uma distância imensa, intransponível, separa a pessoa do outro (não eu), que lhe parece irreal. Consequentemente, a sensação de irrealidade é o produto da incapacidade do paciente de transpor essa distância, de sua impossibilidade de se mexer, de se dirigir ao mundo (não tanto fisicamente, mas existencialmente: o espaço, o físico, o corpo jogam aqui como metáforas ou como uma simbólica do existencial): o despersonalizado não pode atuar no mundo. *"O intoxicado com hachiche pode converter-se em parte do outro(não eu); o despersonalizado o contempla em um isolamento desesperante"*(p.207).

Nas vozes que atormentam os esquizofrênicos se trata também de uma forma especial de implicação. Embora sejam fenômenos acústicos, são bastante diferentes das outras coisas audíveis. São vozes quase-acústicas.

Primeiramente, deve-se observar que as vozes alucinadas aparecem como vozes, sem um locutor. Elas ocorrem num contexto todo alterado. *"Não importam obstáculos nem distâncias. Carece de vigência a ordem comum das coisas em que cada objeto tem seu lugar com sua posição e sua esfera de influência limitados. Não há limites, nem medidas nem padrões standard nem organização do espaço em zonas de perigo e de segurança. O outro é terreno inimigo no qual o paciente se encontra totalmente só e sem defesas, convertido em brinquedo de um poder que o ameaça pelos quatro costados. As vozes se dirigem a ele, o marcaram, o selecionaram entre todos os demais. Está seguro de que apontam a ele e não a outro; não o choca que seu vizinho nada ouça"*(p.208). O característico dessa alteração básica do modo de ser no mundo, que a torna incompreensível para o próprio paciente, é a falta

¹⁷ O autor dessas linhas tinha, quando criança pequena, um pesadelo repetitivo: um punhado de círculos cor-de-rosa, com um ponto no meio, de tamanhos diferentes e compondo um quadro de figuras sobrepostas umas às outras, estaticamente dispostas, aproximava-se lentamente de si, num ritmo constante e ininterrompível. À medida que se aproximavam, pareciam-lhe cada vez mais ameaçadores, cada vez mais aterroizantes. Acordava, então, no meio da noite, apavorado e não conseguia mais dormir sozinho. Aqui temos um caminho para entender esse sonho: era o simbolismo de alguma situação avassaladora de sua infância.

de distância dele em relação às próprias vivências, a impossibilidade de indiferença, de mudar de lugar e de ponto de vista. O alucinado é refém de suas vozes, nada pode contra elas, que não são “algo” que possa ser combatido. Ele não tem liberdade diante delas. Elas o perseguem e mofam dele. Ele permanece paralisado diante delas, impotente. “*Ao paralisar-lhe a ação, mudam os limites que separam o outro do ser senciente*”(p.209). Para que pudesse considerar as vozes como suas, precisaria dispor delas, ter poder sobre elas. Mas essa relação está alterada. As vozes o acompanham, mas ele não dispõe delas, ao contrário, são elas que o tem, elas que o molestam e fazem com ele o que querem. Eis a falta de liberdade do alucinado, a sua impotência e submissão. As vozes atacam o indivíduo em seu *centro* pessoal, “*em sua própria humanidade, na zona da ação moral e estética*”(p.209). Elas atacam sua própria liberdade, seu próprio ser fonte de atos éticos e estéticos, o núcleo de seu ser-próprio (*self*), como o vírus da AIDS que ataca o próprio sistema imunológico do indivíduo destruindo justamente aquilo que deve preservar-lhe a vida. “*Com efeito, esta enfermidade (esquizofrenia) ataca um indivíduo que, até seu colapso, viveu e atuou como um ser humano. O processo esquizofrênico erode o produto de um desenvolvimento histórico*”(p.210).

Nesta enfermidade, então, como em outras psicoses, o paciente se torna presa de um mundo sem espontaneidade e liberdade. As ideias de máquinas controlando sua mente são expressão disso, como o são os delírios paranoicos de perseguição. “[...] *Que seus pensamentos se ouçam, que se leia sua mente, denota que caíram as barreiras de sua vida íntima e que foi invadido o santuário de sua existência. Parece evidente a afinidade estrutural dessa situação com os fenômenos do sistema motor, como os movimentos induzidos, os automatismos de mando, a mania imitativa e contraditória[...]* A essência da experiência sensorial em seu estado de sítio constante consiste em ser sensível à eficácia – quer dizer, à realidade – **do outro (não eu)**”(p.211).

5. Reformulando o conceito de delírio

Trabalharemos agora com o último livro de Binswanger, “*Wahn*” ou Delírio, editado em 1965 e não traduzido até a presente data, pelo que temos informação. Soube há pouco tempo que se tra-

duziu alguma coisa para o francês, parece-me que “Sobre a Fuga de Ideias” ou talvez “Melancolia e Mania”, mas muitos livros de Binswanger permanecem sem tradução, por isso será útil para o leitor de língua portuguesa a tradução – do francês – do livro de Arthur Tatousian, “Fenomenologia das Psicoses”, recentemente lançado.

O que há de peculiar nesse texto é o que se denomina de retorno à Fenomenologia e a Husserl por parte do autor, movimento cujo significado foi muitas vezes discutido. Não representa um afastamento da Daseinsanalyse, muito menos um abandono, nem mesmo de Heidegger. Trata-se muito mais de completar uma visão estática, descritiva existencial, por outra genética, de substituir uma pergunta pelo “como é” por outra: “o que é” e “como surge”. Veremos que o texto está impregnado de reverberações heideggerianas, de termos, de referências, que correm em paralelo e em certo sentido até orientam a pesquisa. E como o que nos interessa neste momento é o caráter genético do estudo, nos ateremos a ele. Meu resumo se restringirá a uma parte do livro, a primeira, teórica. Eu não comentarei as partes iniciais do texto, por enquanto, pois exigiria entrarmos na Análise Existencial, o que faremos mais à frente, quando poderemos voltar à questão e retrabalhá-la. Também não comentarei os casos clínicos, longos, a não ser muito de passagem, mormente o caso de Strindberg, no qual nosso autor consome cerca de dois terços de sua análise. Strindberg foi um literato sueco que desenvolveu uma psicose delirante e a descreveu em sua autobiografia. Binswanger a utiliza para essa análise.

Importante salientar que esse trabalho não consiste numa Fenomenologia do delírio; a Fenomenologia, já o dissemos, é um método, um método de pesquisa. Entretanto, o que Binswanger faz aqui tem caráter algo teórico, se o podemos dizer assim, pois ele toma os resultados da investigação husserliana sobre a arquitetura da consciência e os aplica à compreensão do delírio – melhor seria mesmo dizer, da explicação do delírio – diferenciando o processo patológico do normal. Desse modo, a descrição que Husserl faz da consciência normal funciona como um modelo para a consciência mórbida que se afasta daquela. Mas nisso, Binswanger precisa enfatizar o que funciona de modo diferente na consciência delirante, conduzindo a resultados diferentes. E o que funciona diferente, nos dirá ele, é que na consciência mórbida ocorre um afrouxamento da aplicação das regras de

síntese dos dados dos sentidos em intuições, percepções, apercepções e experiências. Com esse afrouxamento, elementos anômalos, estranhos à situação atual, à experiência atual, se imiscuem no processo de construção das imagens, percepções e significados, resultando numa experiência deslocada da situação, subjetiva, não compartilhável, não procedente das impressões originais que sustentariam a experiência e seria comum a toda pessoa que compartilhasse a situação. Mas observemos: o que Binswanger também nos veicula é uma concepção do delírio como sendo algo da ordem do pré-reflexivo, da experiência e mesmo do momento mais precoce de construção dessa experiência. Não algo “mental”, da ordem da doação de significado apenas. Isso explica por que o delirante é impermeável a argumentos, por que ele tem tanta certeza de seus delírios, por que não se abala com qualquer lógica contrária às suas convicções delirantes: é que elas são anteriores ao pensamento e à doação de significado. São experiências e vivências que o delirante tem que colocar na forma do discurso.

Particularmente, tenho algumas discordâncias com a descrição que Binswanger faz. Começo pela forma como ele entende a Intencionalidade. Ele a toma como algo que somente intervém a partir de certo estágio do processo. Ao contrário, entendo que a Intencionalidade é sempre presente na consciência, a qual não pode ser não intencional. A consciência é, do começo ao fim, intencional, nos ensina Husserl; isso é uma nova concepção da consciência, é o ponto de virada na concepção da consciência entre a filosofia moderna e a contemporânea e é o que torna a filosofia de Husserl vocacionada à superação do Idealismo, a despeito dos seus pronunciamentos a favor do caráter idealista de sua própria filosofia – abandonados no último Husserl. Significa dizer que doravante não conceberemos mais a consciência como um em-si, como uma realidade por si mesma, uma “substância”. A consciência só será em relação ao mundo, sua essência se esgotando em modo de aparição do mundo. Por si mesma, ela nada será e por isso Sartre a designará assim: nada. Eis o sentido da resposta de Kaspar Hauser ao jornalista que lhe perguntou o que pensava quando vivia em seu cubículo no porão do castelo: nada! Não pensava nada! Para aquele que havia perdido seu mundo, seu mundo social, sua família, suas relações afetivas, que estava confinado a um cubículo onde a vida não se realizava, para aquele que havia perdido mesmo o

mundo físico, natural, reduzido a paredes sempre iguais onde nada acontecia e onde tudo o que era visível do restante do mundo era uma imagem estática através de uma abertura em uma das paredes (uma janela), imagem de um mundo tornado inatingível e, por essa via, sem significado, a consciência se tornara um deserto, uma tela em branco, um nada. Assim, a concepção da Intencionalidade da consciência tem caráter ontológico e não psicológico ou ôntico. É o próprio modo de ser da consciência.

Outro ponto de discordância que tenho é quanto à Temporalidade. A meu ver, toda síntese é necessariamente temporal, pois implica momentos discretos, em perspectivas diferentes dadas em momentos discretos, as quais só podem ser presentificadas num fluxo temporal. A síntese é isso mesmo: integração dos elementos dados em um fluxo e isso é o próprio tempo. A consciência é também de alto a baixo temporal. As vivências de saída do tempo, de paralisação do tempo, de alteração da Temporalidade que descreveremos na Psiquiatria Antropológica, não têm caráter ontológico, mas psicológico ou mesmo ôntico: trata-se da constituição da experiência temporal como recorte do horizonte ontológico; uma não efetivação do possível ontológico, uma estagnação da síntese, uma “fixação” do fluxo de consciência em instantes privilegiados, em impressões privilegiadas, em intuições privilegiadas, em percepções e experiências com caráter muito especial, com recusa das demais. O horizonte ontológico permanece então como horizonte não realizado. Mas vamos então ao texto de Binswanger que resumimos no que nos interessa mais.

6. Resumo (parcial) de Delírio, de Ludwig Binswanger

6.1 Descrição Fenomenológica da singularidade da experiência e da experiência delirante

Binswanger parte da seguinte questão: qual a deficiência da estrutura de *experiência* do delírio? Notemos o termo *experiência*, referido ao delírio, que o coloca no plano de algo vivido e não do pensamento ou da consciência reflexiva.

Para responder a esta questão, não devemos pressupor as estruturas normais, e sim demonstrá-las como tais.

Tratar-se-á de um estudo sobre a constituição e a gênese da experiência delirante. Gênese aqui nos obriga a recuar aos inícios da *consciência experiencial*. Só assim poderemos entender a constituição da consciência delirante.

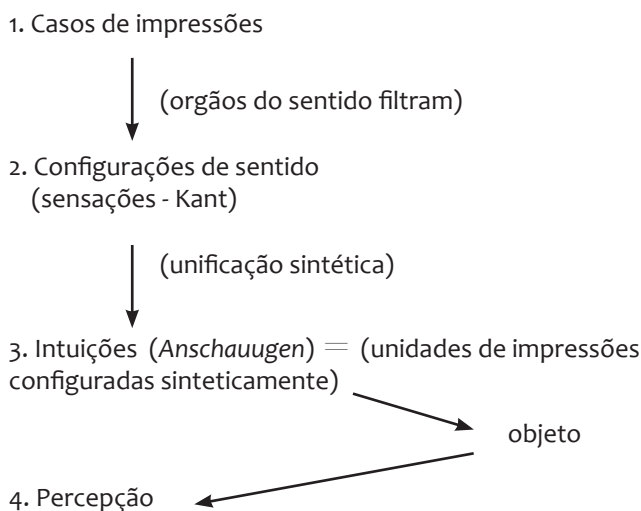
Deixaremos para trás as concepções clínicas do delírio como uma consequência ou um produto do (suposto) processo esquizofrênico bem como as concepções psicopatológicas do mesmo, tais como a de uma “transformação radical da consciência de significados” (Jaspers) ou de um “estabelecimento de relações sem motivo” (Gruhle).

6.2 Os estágios da experiência normal e da delirante.

Elencaremos todos os estágios mencionados por Binswanger, a despeito de certa ambiguidade do seu texto, no qual alguns deles às vezes são mencionados separadamente e outras vezes são sintetizados num único.

a) Primeiro estágio da síntese: a percepção.

O dado direto: a multiplicidade das impressões e a sua configuração sintética para unidades de impressão, intuição (*Anschauungen*) e percepções.



Trata-se aqui de percepção (*Vernehmen*) ou concepção (*Auffassen*) intuitiva primária, e não de apercepção¹⁸ (*Wahrnehmung*) e constituição de coisa. Notemos também que a terminologia do autor não corresponde àquela que habitualmente é utilizada em alemão ou na filosofia alemã; percepção se diz *Wahrnehmung* e apercepção se diz *Aperzeption*. A razão dessa diferença de nomenclatura não está clara no texto.

Entre cada uma das etapas acima mencionadas, em que ocorre uma síntese, o processo tem já suas regras (Szilasi), mais proximamente descritas como as da síntese de:

- Aisthesis¹⁹
- Mneme²⁰
- Phantasie

Fantasia tem aqui um sentido completamente oposto ao comum. Significa uma “regra de expectativa”: “a fantasia é a prescrição (ou regra) que coloca o pré-atual (retido do passado), no presente, em conexão com o pré-esperado”(p.38-39)

Como esses três momentos chegam à unidade de uma experiência direta?

R. Por meio das referências (recíprocas) entre os atos intencionais²¹ particulares. “Essas referências são iguais para todos os participantes na comunicação cotidiana ou do ‘público’”(p.39)²². Elas permanecem, normalmente, “não temáticas”²³, indistinguíveis ou não notáveis, só aparecendo nos distúrbios das referências, no sentido da

¹⁸ Apercepção = consciência das próprias percepções (Leibniz). Para Kant, A. empírica é a cs. das próprias representações; A. pura ou transcendental é a A empírica + cs. da síntese das representações = eu penso = cs. discursiva (reflexiva), que produz a unificação da experiência.

¹⁹ Do grego, sensibilidade, sentido.

²⁰ Idem, memória.

²¹ Lembrando: por atos intencionais devemos entender a forma como a consciência visa o mundo, como ela se dirige a ele.

²² O termo alemão, *Öffentlichkeit*, significa habitualmente publicidade. Mas em “Ser e Tempo”, Heidegger o utiliza no sentido daquilo que está aberto e acessível a todos.

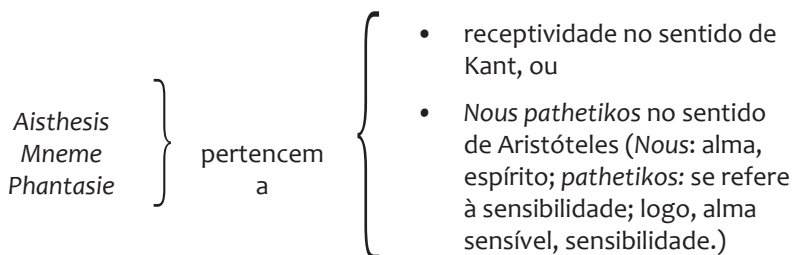
²³ “[...] Heidegger entendeu por tematização a manifestação dos entes intramundanos, pela qual eles passam a ser objetos (*Sein und Zeit*, 69 b)”. Citado por Abbagnano, N., Dicionário de Filosofia, verbete “Tema”, p. 908.

não utilizabilidade²⁴ (psicoses, neuroses, psicopatias).

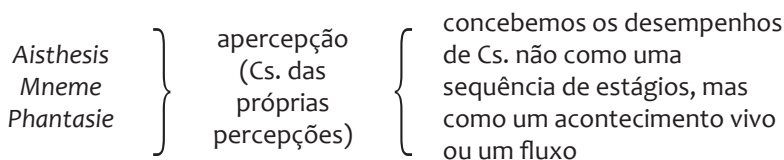
Sobre as regras da síntese das impressões de sentido, funcionam já em relação a:

a) Escolha das impressões a partir do caos

b) Tomada na atividade construtiva da Cs., ou seja, na síntese para a intuição do objeto.



Ainda,



Nesse processo, qual o papel da *Mneme*? Está intimamente relacionado ao da fantasia: ela estabelece o esquema ou o esboço das prescrições de construção de imagem (de modo muito rígido). Uma mesa, uma casa, um ser humano não são conceitos gerais, mas esquemas no sentido de uma rígida referencialidade das prescrições de construção da imagem! *Mneme* = coletânea de todos os momentos que conduzem à identificação (Szilasi).

²⁴ O texto de Binswanger não é muito claro a respeito, mas como a frequentação da filosofia de Heidegger por ele aqui, particularmente de “Ser e Tempo”, é constante, podemos presumir que se refere ao sentido expresso nessa obra: onde a *Zuhandenheit* (utilizabilidade ou instrumentalidade) é atributo dos objetos culturais, contrapondo-se à *Vorhandenheit* (disponibilidade de coisa natural, que está simplesmente aí, sem maior adequação “à mão”). Literalmente, *zur Hand* significa para-a-mão, *vor Hand*, à mão.

Desvios de esquema	—————→	percepções delirantes
mnêmico ou da unidade	—————→	fantasiar dos saudáveis (no
intética da intuição do	—————→	sentido comum do termo)
objeto normal ocorrem em	—————→	sonho

Nessas experiências sempre sobra algo do esquema mnêmico. Ex. Caso da enfermeira que queria uma bandagem de gesso na cabeça; provinha esse desejo do suicídio do irmão com um tiro na cabeça e de ter ela sofrido um eletrochoque, bem como de ter rasgado uma carta de amor do namorado; depois disso teria tido seus pensamentos “rasgados”. A atadura de gesso deveria consertar tudo isso.

Daseinsanalyticamente, trata-se de um esquema próprio de contextualização ou de inter-relacionamentos de fatos categoriais, de uma forma própria de colocar em relação dados dos sentidos, experiências e significações, a qual não é casual, e sim obedece a uma com-sequência própria.

Roland Kuhn fala de encaixar dados de sentido de uma maneira anômala na experiência.

Não se trata de um esquema categorial, mas de um esquema mnêmico. Este já está seriamente perturbado, i.é, não mais fixo ou fortemente vinculado, mas frouxo, desvinculado.

Em vez da vinculação rígida das prescrições de construção de imagem (*Mneme e Phantasie*) e da correspondente exatidão da apresentação, passa-se a apresentações reunidas altamente frouxas.

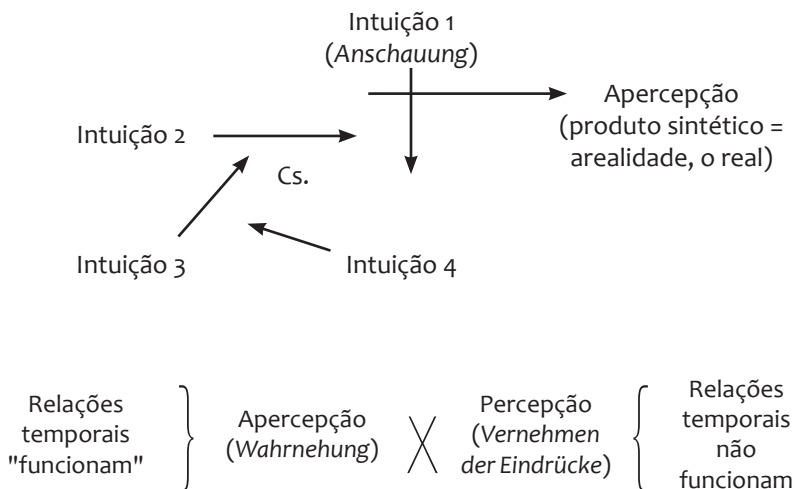
O momento mnêmico não faltou aqui. “*A contrafacção à ligação natural das prescrições de fantasia não reside na falta completa da Mneme, mas no fracasso da exatidão de seu esquema*”(p.44).

Por isso, no delírio, a receptividade prepondera largamente sobre a espontaneidade ou, dito de modo popular, não é a pessoa que tem as impressões, mas as impressões que têm a pessoa, quer dizer que o ser humano é entregue às impressões.

b) Segundo estágio da síntese: a Percepção Delirante ou a *Apercepção*²⁵ Delirante

Os exemplos nos levam à região da percepção delirante e da experiência delirante.

Primeiro encontramos:



Motivos da deformação da realidade na *apercepção* delirante:

a) Intuições deformadas já entram na síntese p/ a *apercepção*.

b) As regras da síntese também são deformadas na *apercepção* com referência às relações temporais. Ex. do caso Ilse: ela “percebe” (intui) as pessoas ironizando a ela, rindo dela, etc. (trata-se de um dos cinco casos clínicos descritos por Binswanger. A paciente delirante participava de um grupo de leitura de bíblia e um de seus delírios se referia, então, a essa situação: as demais mulheres participantes se sentariam em volta dela para observá-la e fariam observações irônicas em relação a ela).

A “*apercepção delirante* desse ‘ser ironizada’ se constrói sobre

²⁵ *Apercepção*: a característica fundamental da *apercepção* pura é a objetividade; A. empírica = Cs. intuitiva; A. pura = Cs. discursiva (Kant). Herbart: relação entre massas diferentes de representações. Wundt ressalta o caráter ativo da *apercepção*. (A = ato pelo qual um conteúdo psíquico é levado a uma compreensão + clara); dá maior relevo reconhecido à atividade diretriz e ordenadora da A.

percepções bem determinadas, deformadas, tais que a teriam colocado no meio, de modo que as senhoras se sentassem de forma a poderem observá-la,[...]” (p.48).

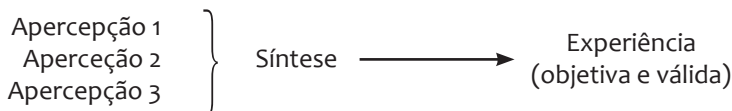
Trata-se, nisso tudo, de intuições excepcionais ou percepções delirantes, cuja síntese temporal para a apercepção foi, porém, deformada, assim como a percepção - constituindo em si já intuições deformadas - não se temporaliza de modo algum em *continuum* temporal ou corrente temporal contínua.

Pode-se falar aqui de um traslado de intuições no contínuo de intuições, mas nunca da possibilidade de uma ampliação ou de um avanço sem fim de intuições convergentes. Isso tem seu motivo (fundamento) em: “o tempo, no sentido da consciência temporal interna, do contexto interno ou, melhor, da recíproca referencialidade de retenção, protensão e apresentação, não constitui aqui mais nenhum fluxo, não flui, senão que tudo permanece quieto (inerte, silencioso)” (p.49).

A fase da impressão (intuição ou percepção) não é aqui uma fase limítrofe de retenções contínua e intencionalmente referentes umas às outras, mas já uma fase final (anterior à Temporalidade). Quer dizer, uma tal sem protensão. Então, a apercepção do ser ironizado é a de uma apercepção delirante que se constrói sobre um conglomerado de intuições como um fato (inter-humano). Os elos entre essas intuições são convergentes entre si, ou concordantes, mas não se deixam seguir sem fronteiras; deve-se a uma temporalidade em curto-circuito, isto é, que deixa sentir a falta das retenções²⁶ e protensões²⁷.

Portanto: o delírio não percorre as camadas dadas nos fatos, i.é, a ligação dos atos intencionais não segue indicações factuais, mas uma porção de indicações invisíveis não ligadas aos fatos.

c) Terceiro Estágio: a experiência delirante.



²⁶ Retenção = memória.

²⁷ Protensão = pré-lembrança reprodutiva em sentido próprio, i.é, o estado de expectativa que prepara a reprodução da lembrança (Husserl).

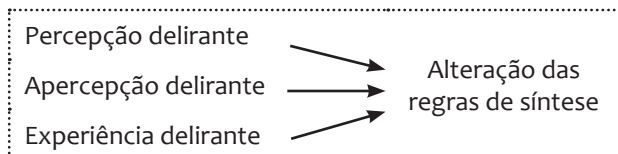
Através da síntese percebemos objetos (também fatos) em seu contexto uniforme.

A experiência delirante é deformada por:

a) Deformações das intuições, inclusive das regras da síntese das impressões conducentes às intuições.

b) Deformação da apercepção, i.é, através da alteração das regras de síntese das intuições p/ a apercepção.

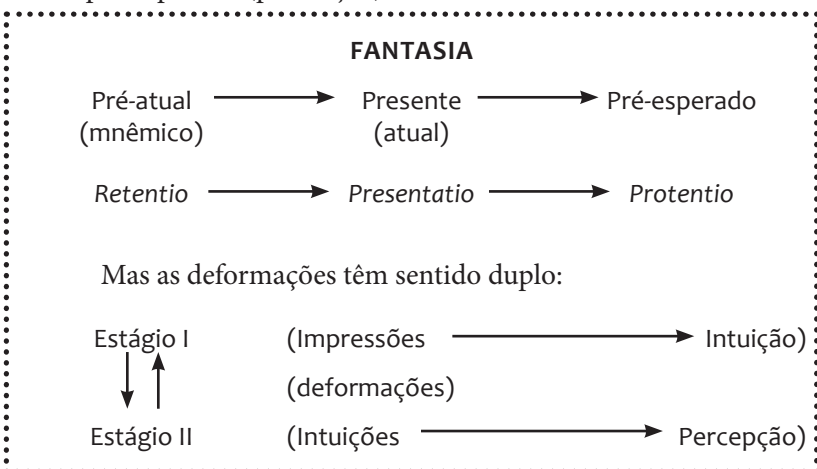
c) Deformação das regras da apercepção para a experiência.



Cumprе lembrarque, em cada impressão, tanto intelecto quanto fantasia (no sentido de Szilasi) são evocados juntos.



A fantasia é o que coloca o mnêmico (pré-atual) em conexão com o pré-esperado (protenção).



No exemplo da paciente Ilse e do delírio de ser ironizada, suas percepções delirantes consistiam em:

- a) Sentarem-se as senhoras em círculo, em torno dela.
- b) A leitura aberta de trechos onde se falava de vaidade.
- c) As alusões a ela e a seu pai apontam para a apercepção delirante do ser ironizado, e é evidente que essa apercepção delirante mostra de volta cada percepção, conduzindo a uma ideia delirante uniforme ou a um *continuum* de Cs. delirante e uniforme.

O esquema mnêmico afrouxa-se aqui nas percepções e intuições diretas, quer dizer, de nenhum modo as referências mnêmicas dirigem-se às percepções e intuições seguintes. Essa deformação da percepção compromete a apercepção e a experiência.

Esse processo se repete no nível II e aí o paciente pode pronunciar “eu” e o apercebido pode tomar o caráter de realidade (ou seja, no nível I o processo é pré-egoico).

“Repetimos: quanto menos o ser humano se entrega às coisas e fatos e quanto menos ele os deixa ser, quanto mais, entretanto, ele os maneja (no sentido de um controle), tanto mais se afasta da experiência de coisa, e isso quer dizer realidade” (p.52-53).

Também no nível da experiência ou da passagem da apercepção para a experiência ocorre a modificação das regras de síntese. Como a experiência é a instância do pensamento objetivo, na experiência delirante não se poderá falar de uma experiência uniforme objetivamente válida.

Na experiência delirante se vê que não constitui mais um fluxo, mas que se estabiliza, partindo-se em pedaços.

Também a realidade é assim esfacelada e deformada. Pois ela só é possível sob a suposição de que a experiência transcorrerá sempre no mesmo estilo.

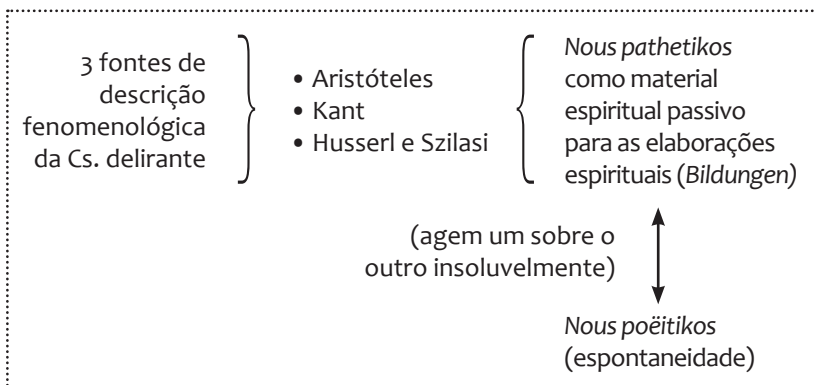
Aqui, então, foge-se da razão, no sentido material do termo (de uma lógica de conteúdo e não da lógica formal ou do raciocínio).

Essa pressuposição não se confirma no delírio conforme nossas descrições anteriores dos estágios da síntese da Cs. do tempo, e por isso não podemos falar de um “mundo real” no delírio.

Finalmente, *“é somente a revelação do horizonte de experiência que clareia a realidade do mundo e a sua transcendência e se mostra então como inseparável da subjetividade transcendental que constitui a*

realidade de sentido e de ser”(p.56).

Para Husserl, razão significa tornar evidente a homogeneização da síntese de Cs. Razão não é “qualquer acervo (*conjunto de elementos*), mas título para uma estrutura essencialmente universal da subjetividade transcendental” (p.56).



Binswanger e Szilasi acrescentaram, desse modo, o papel da *fantasia* como acervo (*nous pathetikos*) (diferente da imaginação) e descreveram o seu papel na deformação da intuição, apercepção e experiência pela sua ação sobre *Aisthesis* e *Mneme*.

Qual o papel da *projeção* (Freud) e da *Anastrophé*²⁸ (Conrad)? Ambas conduzem à Fenomenologia da apresentação²⁹ (Inter-subjetividade – Análise Fenomenológica dos momentos fracassados na construção do mundo comum).

Conduz à apresentação corporal do outro. Trata-se aqui de uma evidente experiência de um ente de essência própria, que não é o meu próprio, não se acrescenta ao meu próprio como pedaço integrante e que transcende completamente o meu próprio ser. Estamos diante da pergunta: o que é meu próprio e o que desse meu próprio não intercambiável é comunicável?

A primeira esfera Husserl chama esfera original ou esfera primordial. Trata-se das minhas experiências próprias, minha história de vida interior (apresentação). É necessário que haja então uma outra In-

²⁸ *Anastrophé* = sensação de ser o centro dos acontecimentos.

²⁹ Apresentação = segundo Husserl, os fenômenos que ocorrem em nossa própria experiência nos são apresentados, enquanto aqueles dados na experiência do outro nos são apresentados. Apresentação é, destarte, a forma em que a experiência alheia nos é dada.

tencionalidade além dessa, que torne um aí-com manifesto. Na constituição do delírio há, então, momentos de fracasso dessa constituição do mundo comum pela apresentação.

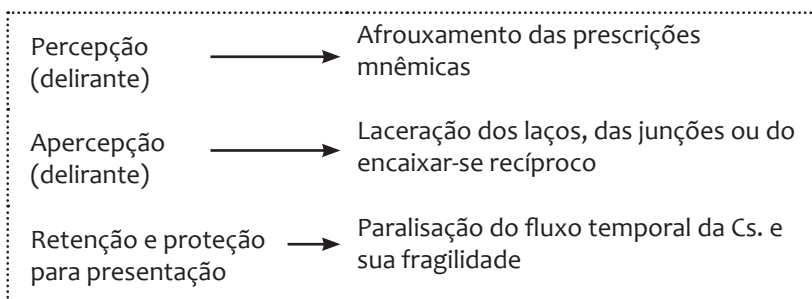
A projeção poderia, assim, ser definida em termos fenomenológicos, como algo que é válido apenas para mim, i.é, que está presente apenas em minha esfera primordial, em um outro ou vários outros se *apresenta*.

Isso só é possível onde as prescrições mnêmicas estejam afrouxadas, i.é, de onde a relação de *Aisthesis*, *Mneme* e Fantasia estejam removidas.

Pois o esquema da vontade de auto-exposição ou sensação contém indicações sobre o outro ou sobre os outros, a cuja consideração eu me exponho, mas não contém indicações sobre se os outros querem me fazer ponto central, para evidenciar na experiência, “como eu reajo a tudo” (palavras da paciente).

Os casos de compulsão de ter que pensar qual impressão eles causam sobre as outras pessoas estão baseados na estrutura bipolar de sujeito e objeto, espontaneidade/receptividade, atividade/passividade (ou como queria Freud, amor e ódio); bem como o delírio de perseguição (paciente Lola Voss) estava preparado na compulsão (corretamente delírio) do fracionamento da palavra e nova reunião das sílabas.

Em ambos os casos a forma de Cs. da compulsão mostrava que a Cs. estava já seriamente ameaçada em sua espontaneidade; melhor dizendo, contra o afrouxamento das prescrições mnêmicas, contra o perigo de “sair dos trilhos” é necessário construir um dique para garantir a continuidade ou a conformidade. Assim, em vez da Intencionalidade-horizonte resolvida no interior da Cs. temporal e da constatação ou não constatação de evidência, i.é, em vez do fluxo temporal da Cs., do fluido em e com-o-outro da retenção, protensão e apresentação, ocorrem a rigidez e fragilidade da Cs.

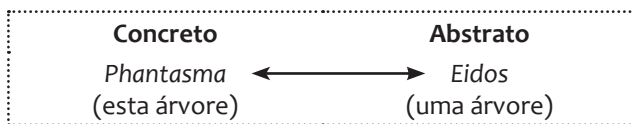


6.3 Outras seqüências da construção fenomenológica da experiência e seqüência da desconstrução (ou demolição) da experiência

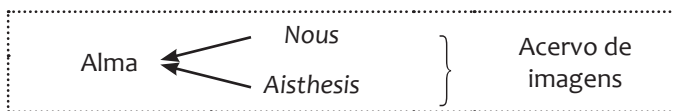
I – Seqüência da construção fenomenológica da experiência

1º Estágio da Experiência: percepção (*Vernehmen*) de um presente.

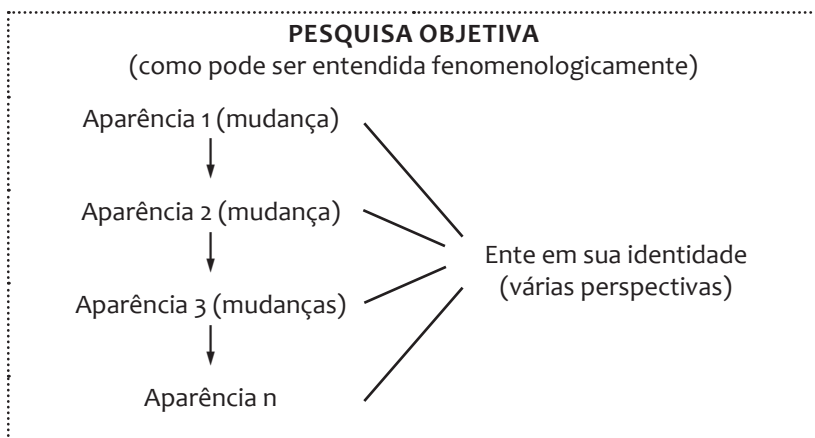
- Aristóteles: a alma (*nous*) não pensa “*aneu fantasmatus*” (sem imagem dos sentidos)
- *Phantasma* → *Eidos*: o que cai sob os olhos, o olhar, a aparência, a Gestalt (configuração), o que pode ser conhecido.
- A palavra *Eidos* ressalta o fato de que, no presente, como o ter-sob-os-olhos, nós vislumbramos muito mais do que apenas o que temos-sob-os-olhos.
- *Eidos*: o que é com absoluta visibilidade → imagem uniforme de todas as possibilidades de mudança. Portanto, se trata de um conceito, abstrato, um *invariante*.



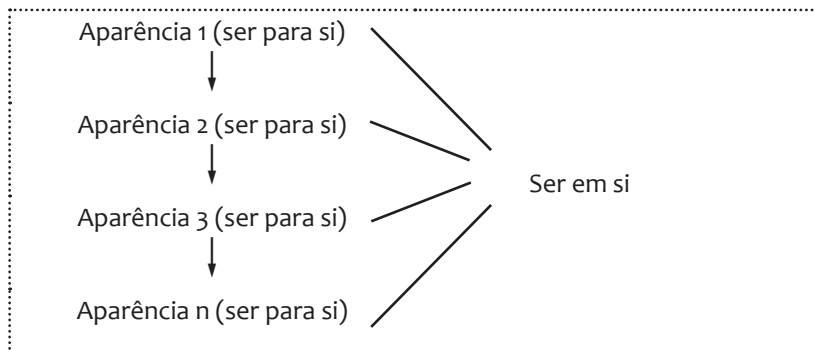
“Os fantasmas são as formações de imagem singulares na unidade de três estágios da Aisthesis. O *Eidos* designa a coleção das regras das modificações de imagem em uma imagem. *Nous* designa então o acervo uniforme e uniformizante, o vislumbrar das imagens de regras para a regulação do *eidos* para a imagem oferecida (*phantasma*)” (Szi-lasi, p.67-68).



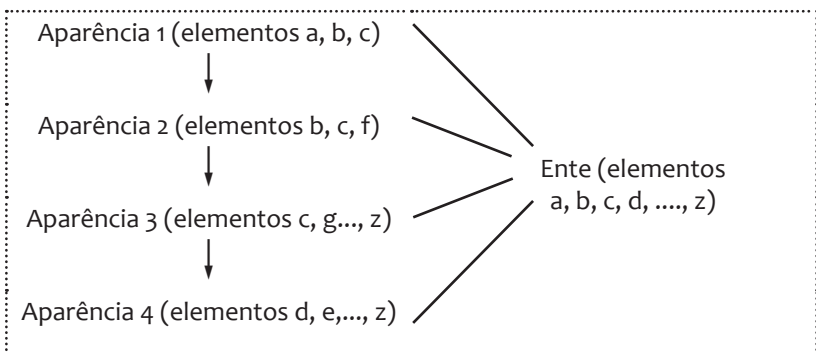
A mesmidade é o que permite ao objeto ser percebido como essa coisa identificável. O círculo do idêntico é o que Aristóteles chama de *Eidos*, a aparência em que um ente se mostra àquele que o encontra, em sua completa realidade.



Não haveria sentido em querer separar um ente em si das circunstâncias, assim como o entendia a filosofia moderna:



Devemos, portanto, entender a situação depois da Fenomenologia):



Cada perspectiva, assim, é um recorte da coisa mesma, exprime qualidades reais. Não é a Cs. que as coloca na coisa. Trata-se de um reconhecimento da realidade mesma.

A ciência não é a única coisa que se opõe ao delírio. A outra é a poesia.

Ciência		Delírio
(ligações entre domínios eidéticos pertinentes)	X	(ligações entre domínios eidéticos não pertinentes)

Registre-se: “[...] a poesia não se contenta justamente com uma única região eidética, mas vê sua essência exatamente em divergir soberanamente sobre os diferentes domínios eidéticos, para enxergá-los conjuntamente, e configurar a partir daí uma região eidética completamente nova” (p.71). Mas não se trata aqui da unidade de direções de significado da região de coisas nem de conceitos.

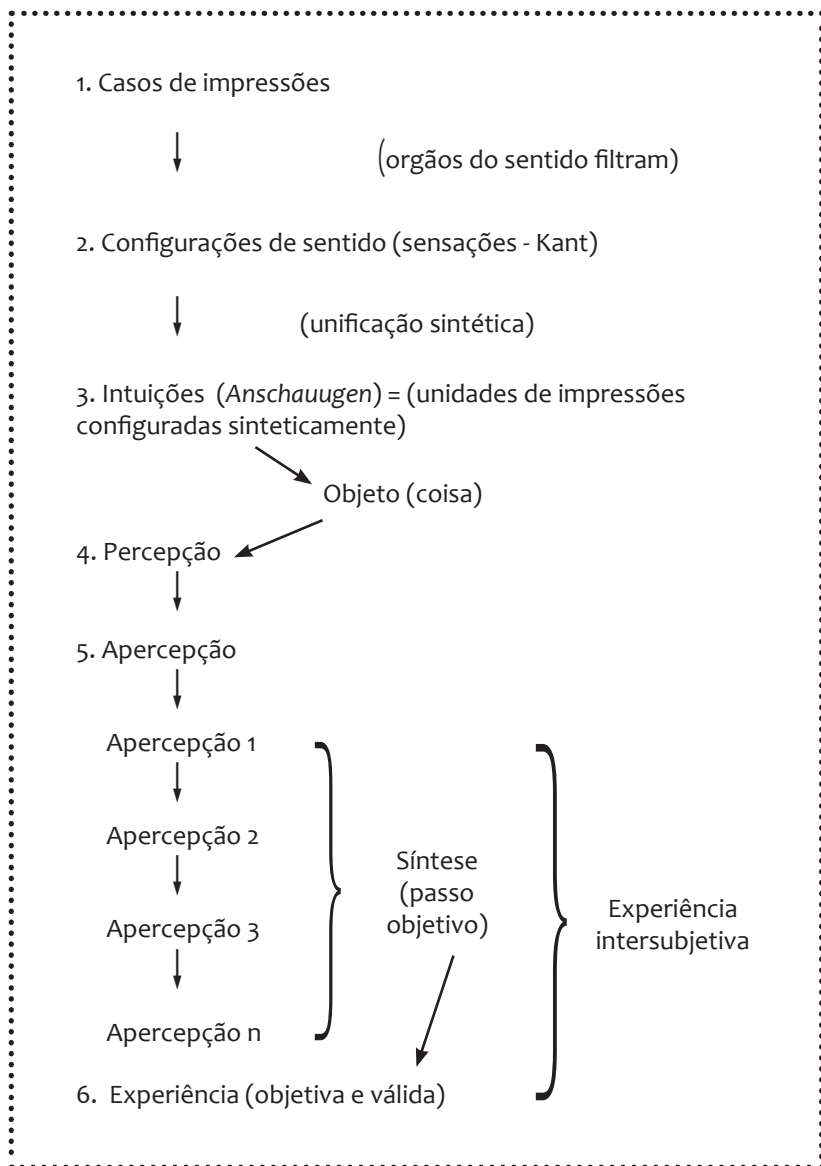
II – A transcendência no delírio

- **Ciência:** transcendência espontâneo-receptiva no sentido da mais estrita ligação eidética, da mais estrita facticidade e objetividade, i.é, da permanência na matéria (assunto) e da mais estrita adequação à coisa ou matéria.
- **Poesia:** transcendência espontânea no sentido de uma não ligação mais livre e genial e da possibilidade de ligações de determinadas

regiões eidéticas para novas configurações eidéticas arbitrárias.

- **Delírio:** transcendência deficiente em alto grau até o quase apagamento de toda espontaneidade, uma queda do poder transcender sob circunstâncias para um mero registrar receptivo.

Quadro 36



Unidade IV

Psicopatologia Fenomenológica Categorial ou Psiquiatria Antropológica

A busca de compreensão pelas categorias
definitórias do ser do homem

1. As categorias antropológicas fundamentais

Entrando na Psiquiatria Antropológica ou Psicopatologia Fenomenológica Categorial, introduziremos o assunto comentando inicialmente o significado das categorias de compreensão da experiência humana ou de descrição do modo de ser humano, a partir de um texto traduzido para o português logo após sua publicação em alemão, há cerca de 20 anos, “Pressupostos Ontológicos da Psicologia”³⁰. Contempla quatro categorias: Corporalidade, Mundaneidade³¹, Temporalidade e Encontro. Em textos mais antigos vamos encontrar a discussão de outras categorias, como espacialidade, materialidade e causalidade. Poderíamos, ainda, mencionar outras, como, por exemplo, significatividade ou produção de sentido ou linguagem, liberdade, transcendência, etc. Isso dependerá, obviamente, da importância que cada autor dá a cada categoria. Na escolha, busca-se uma descrição que recubra os vários aspectos do ser humano, sem que elas se sobreponham muito. Assim, quem menciona a Mundaneidade e a Corporalidade tenderá a deixar de fora a Espacialidade, pois o corpo e o mundo são necessariamente espaciais. Particularmente, eu difiro do autor quanto à categoria do Encontro, pois penso que se falamos de categorias ontológicas, o encontro não é uma, já que se trata de um evento, um acontecimento. No lugar dele, ponho a Intersubjetividade, esta sim, condição

³⁰ D. Von Uslar, publicado na coleção Nova Antropologia, v. V, organizada por Paul Vogler e Hans-Georg Gadamer, tradução brasileira.

³¹ O texto traz a tradução como mundanidade, mas o termo que se fixou em português é Mundaneidade.

do encontro com o outro humano e dimensão ontológica. Veremos por quê.

É importante lembrar que cada categoria corresponde a uma modalidade de vivência (Erlebnis) num determinado campo. Assim, descrevemos o ser pré-reflexivo, o ser humano como ser-no-mundo original, o Dasein ou Presença, antes de ser consciência e sujeito ou objeto. Trata-se então da experiência do corpo-vivido, do tempo vivido, do mundo vivido, da relação vivida com o outro.

Introduzindo a questão, nosso autor afirma ser “*a psique, antes de tudo, a realidade viva do nosso estar-no-mundo corporal, temporal e coletivo*”(p. 277). Nessa afirmativa já incorporou as quatro categorias.

Sobre a Corporalidade, ressaltamos o seguinte: nosso corpo é nossa primeira realidade. É através dele que há consciência, que há presença no mundo. A consciência, ou melhor, a Presença, é inteiramente corporal, na medida em que é primeiramente sensibilidade e logo motricidade e atividade. A presença é, por conseguinte, o corpo vivo em situação e em função. É pelo corpo vivo que há visão e audição, cinestesia e equilíbrio, movimento e espaço; é pelo corpo que há um mundo, coisas, paisagens, outros e eu mesmo. Perceber-se a si mesmo é perceber-se como ser corporal.

Os pensamentos dependem da sensibilidade para existir, pois, como sempre nos disse a filosofia, são representação do percebido. Por outro lado, o corpo é matéria, coextensivo do mundo. Através dele estamos no mundo, somos mundo, pertencemos de modo inescapável ao mundo. O corpo tem peso, massa, opacidade, densidade, sendo uma realidade física em toda linha. Mas é uma matéria especial: matéria viva tem necessidades orgânicas; animalidade tem possibilidades animais - movimento, sensibilidade animal, associação com outros, possibilidade de procurar alimento em círculos distanciados, etc.; o humano tem essencialmente a possibilidade de recriar o mundo à sua volta, fazendo surgir um mundo totalmente novo – a cidade. Nisso revela o caráter das coisas à volta de nós e de nosso próprio corpo: instrumentalidade. O corpo é instrumento orgânico: percepção, motricidade, nutrição, pensamento, etc. A instrumentalidade corporal é um horizonte de possibilidades. Pelo corpo podemos isso e aquilo, tudo o que podemos é pelo

corpo. Ver, comer, cheirar, pegar, andar, esconder, falar, manipular, construir, destruir, projetar, plantar, domesticar, etc., etc. *Só podemos algo porque somos corpo*. Nosso corpo é meio, sede e instrumento de todos os nossos possíveis, de todos os nossos poderes¹. Sem corpo, nada somos, nada podemos.

As atividades mentais nos deram muitas vezes a ilusão de poderes independentes do corpo, mas sem o corpo – funcional – não haveria atividade mental, qualquer que fosse: não haveria imaginação, não haveria pensamento, não haveria sonho, fantasia, desejo, sentimento, nada. Tudo isso depende de outras funções corporais. Os instrumentos o são por intermédio de nossa mão e nossa mão é o instrumento dos instrumentos (Aristóteles): ela serve para apalpar, segurar, manipular, apertar, sustentar, bater, puxar, torcer, socar, apontar, experimentar, etc. Nós acrescentamos: também a inteligência é instrumento dos instrumentos, mais até do que a mão. Com ela fazemos tudo, pela imaginação, pelo cálculo, planejamento, simulação, ensaio mental, entendimento, conhecimento, razão, etc. A inteligência é a mais “alta” função corporal, dependente do simbolismo e da linguagem.

Quanto à Mundaneidade: o mundo é a *condição de possibilidade da existência*. A existência se dá no mundo e fora de um mundo não é pensável. O mundo é também o *horizonte da existência*, isto é, onde tudo aparece e acontece. Da mesma forma, o mundo é o que nos *condiciona*, pois a existência se dá sempre conforme as condições desse mundo. As possibilidades do ser humano se dão sempre como possibilidades de um ser-no-mundo, o que significa que o mundo é onde nos realizamos. Sem mundo não somos e o mundo nos atrai e nos arrasta porque nosso ser se realiza como possibilidades mundanas. Esse atrativo do mundo é o fundamento de nossas motivações. A psique é a realidade de estar-no-mundo, o que chamamos de situação. A situação se apresenta então em dois aspectos distintos: enquanto possibilidade e potencialidade e como realidade e atualidade. Mas a situação é sempre dinâmica, está em mudança contínua. Por isso se mostra como surpreendente, inesperada, repentina. Aquilo que está em mudança apresenta a novidade

¹ Eis por que o poder é tão importante. Poder é tudo. Poderíamos falar então de uma pulsão de poder. Neste sentido, o gosto pelo poder é o gosto pela vida.

e, assim, descortina novas possibilidades para o ser-no-mundo. É então o próprio mundo que permite a cada de um nós a renovação, a invenção, a descoberta, a expansão dos horizontes e do espaço vital, na medida em que nos colocamos em contato com ele, com as circunstâncias, com a situação. O fluir da vida depende, assim, das possibilidades que o mundo oferece. O devir pessoal se alimenta das possibilidades de realização no mundo e uma sincronia com este é necessária à realização de si. A situação é o escopo de minha ação e comporta minhas resoluções e escolhas, minhas alegrias e angústia.

Na situação estou sempre relacionado com a presença potencial dos outros. Não me encontro só porque estamos todos num mesmo mundo, um mundo que é campo de ação e de expressão de todos. Nesse campo comum nos encontramos, trocamos, cooperamos, competimos, nos combatemos, nos protegemos, nos ignoramos. Os projetos e ações alheios interferem nos nossos e o mundo se polariza entre eu e o outro.

A situação é sempre significativa. Quer dizer que ela não “é o que é”, mas comporta certa interpretação. Também não é subjetiva, resulta antes da abertura de horizonte de possibilidades, as quais são reais, mas implicam uma escolha e uma perspectiva. Assim, em cada situação, cada sujeito se posiciona de uma forma, experimenta e age de uma forma diferente.

Toda a psicologia deve aparecer como análise de situações, pois o indivíduo humano é sempre ser em situação e esta define seu ser, seu agir, seu experimentar. O fantasiar, o pensar, o sentir e o querer referem-se sempre a situações possíveis e reais.

As situações comportam possibilidades, logo, constituem uma realidade aberta. A incerteza do estar-em-aberto (indefinido, por-fazer e por-acontecer) é ansiogênica e pode levar à vontade de dominar à força o incerto. É a matriz das atitudes autoritárias, despoticas, intolerantes, impositivas, dominadoras.

Ao lado da mutabilidade e variabilidade das situações, de seu caráter de abertura e indefinição, há também um “ambiente” mais constante, ao qual pertence certa imagem do mundo predeterminada pela constituição biológica (o que podemos de acordo com nossa constituição). Mas nossa imagem do mundo também é am-

plamente determinada pelos nossos preconceitos e valores sociais, nossas ideologias e instituições.

O mundo se mostra em uma multiplicidade de facetas e tem sempre o caráter de totalidade. Em cada modo de aparecer, o mundo se mostra como totalidade.

Cada um de nós é o misterioso centro e ponto de referência do seu próprio mundo. Pertence a cada situação do nosso estar-no-mundo o mostrar-se e o ocultar-se. Desse modo, o mundo se nos dá como movimento de perspectivas, como mostrar-se e ocultar-se (também o outro).

A Temporalidade é, de certa forma, a mais importante categoria para compreensão do ser do homem. Ser é devir, ser é tempo. Tempo e psiquismo se confundem. Num certo sentido, o real é o presente, pois só nele fazemos a experiência das coisas e do mundo. Mas o permanecer do passado e o aproximar-se do futuro integram o psíquico. O momento é o que identifica tempo e ser. Por essa linha de pensamento, o ser psíquico corresponde à atualidade constante do ser-agora. A memória é inesgotável porque, ao contrário de ser um recipiente no qual se acumulam mecânica e discretamente os acontecimentos passados, cada momento passado foi um horizonte infinito de extensão e perspectiva temporais.

Essas perspectivas sobre o tempo já estão presentes na linguagem: são os tempos verbais; passado simples, imperfeito, mais que perfeito; futuro simples ou presente, futuro do pretérito. São várias as maneiras de enfocar nossa posição em relação ao tempo, vários olhares temporais. Por outro lado, a perspectiva sobre o tempo é infinita, indo muito além de nossa própria vida: pela imaginação e fantasia, pelo projetar-se no tempo, avançamos até eras muito à frente de nosso tempo de vida. Pela reconstrução histórica, pela memória coletiva, pelas lendas e mitos, pela arqueologia e teoria da evolução, retrocedemos milhares de anos, milhões de anos e mesmo bilhões de anos. Estendemos nosso olhar psíquico até nossos ancestrais próximos e distantes, até tempos anteriores à existência de qualquer ser humano – e, destarte, de qualquer testemunho humano vivo – e mesmo a tempos anteriores à existência do habitat do homem, a terra, tornando-nos testemunhas abstratas, testemunhas hipotéticas, de acontecimentos jamais vistos por qualquer olhar (o

mesmo se poderia dizer do espaço: estamos testemunhando a explosão de Beta Carina², uma estrela situada a 7.500 anos-luz do sistema solar: significa que estamos testemunhando o que acontece à distância de 7.500 anos-luz e que se passou há 7.500 anos), como o Big Bang, por exemplo (explosão do universo que teria gerado tudo o que existe, há cerca de 13,6 bilhões de anos).

Mas o aspecto oposto da Temporalidade é o que podemos chamar de dureza do tempo e consiste no fato de que os momentos do tempo são irrepetíveis, únicos. Passado e futuro não se repetem, de modo que essa dureza do tempo é o antagonista da perspectiva antes mencionada. O tempo efetivo é o outro lado da moeda do tempo possível.

A categoria do Encontro descrita neste capítulo é motivo de certa discordância de nossa parte em relação ao autor. Não que tenhamos algo a reparar no que diz a respeito, mas pensamos estar mal posta a questão quando ele a considera uma categoria antropológica, já que o Encontro é um evento, um acontecimento e, como tal, não pode ser categoria antropológica. Pensamos muito mais tratar-se da condição de possibilidade do Encontro, a estrutura de ser que torna possível para o ser humano encontrar-se. Essa estrutura, no que se refere ao Encontro com o outro, pensamos ser a *Intersubjetividade* ou o ser-com-outros heideggeriano.

Mais amplamente, podemos falar de Encontro do ser humano – da Presença – com as coisas e o mundo em geral, e aí o que torna isso possível é a própria *Intencionalidade* da consciência, que é exercida pelo corpo: olho uma bela paisagem, meu olhar encontra aí árvores, gramados, belas casas, plantas floridas, jardins, plantas ornamentais, laguinhos decorativos, etc. Mas também de modo muito mais involuntário, de modo surpreendente: dou um tropeção numa pedra, isto é, encontro-a no meio do caminho, e esse Encontro é exatamente revelador de certos aspectos do ser da pedra: sua dureza, sua massa, sua resistência constituem seu ser-obs-táculo para mim nesse momento. O Encontro, conseqüentemente, é a ocasião da revelação do ser, da manifestação do ser. Nem sou eu

² Beta Carina é, segundo a astronomia, uma das cinco maiores estrelas da Via Láctea, nossa galáxia, que tem centenas de bilhões de estrelas. Na verdade, é tão grande que não poderia existir, pelo que se concluiu tratar-se de duas estrelas gêmeas.

que, em qualquer caso, descubro o ser, me dirijo a ele, arranco-lhe sua verdade. Esta, ao contrário, o mais das vezes me surpreende, se impõe a mim. A presença é, antes, o mais das vezes, acometida no Encontro, pois é raro que ela seja vigilante e atenta a tudo.

Nessa linha de raciocínio, descreveríamos antes o modo de relação com o outro que cada pessoa estabelece do que o Encontro – o modo como cada um vivencia a relação com o outro, como o percebe, como se comunica com ele, etc. Resumamos, entretanto, o que o autor nos fala sobre o Encontro e tentemos, na medida do possível, articular os dois conceitos.

Inicialmente, é importante frisar que o ser psíquico é diferente de um objeto. O conhecimento do psíquico provirá, por isso, de duas fontes: a consciência de minha própria existência – e de minhas próprias experiências, vivências e sentidos – e a experiência do você no Encontro. De modo que a realidade psíquica corresponde à realidade do Encontro mútuo (ou talvez aquilo que resulte do Encontro – nota do resenhista). O Encontro tem como características a momentaneidade e a espontaneidade, isto é, se dá no momento e espontaneamente. Ele é um evento (aberto, indefinido), o que enfatiza o momento e o ser-agora. No Encontro se evidencia a realidade do outro, sem objetivação. Essa realidade, ademais, só pode se manifestar ou se apresentar a outro ser humano, só pode ser apreendida integralmente por outro ser humano. Um animal pode apreender parcialmente essa realidade, mas há muitos aspectos da mesma que são incognoscíveis para ele, mormente tudo o que diz respeito à linguagem. O animal não poderá apreender o sentido do conversar, a não ser como uma forma de interação algo misteriosa. Um animal pode apreender a periculosidade do homem – um leão foge de um homem que suspenda em sua mão um rolo de papel higiênico, por exemplo – mas não pode apreender as particularidades dessa periculosidade. Somente um ser humano pode estabelecer contato pleno – apreender o sentido de todos os gestos e expressões humanas – com outro ser humano – o que não significa que efetivamente o faça, em cada situação, em cada Encontro. O Encontro é a situação dessa manifestação de cada um ao outro, a oportunidade do conhecimento do outro.

A afirmativa do autor - “[...] *duas histórias de vida se tor-*

nam idênticas no momento do encontro”(p. 290) - com cheiro de romantismo e de mitificação, deve ser entendida por isso mesmo com cuidado. Não se trata da história de vida total de cada um, que obviamente continua a ser única, singular; trata-se de que naquele momento, durante o Encontro, duas histórias transcorrem juntas, são uma só história envolvendo a ambos (ou muitos). Os grupos de psicoterapia oferecem, a esse respeito, uma experiência às vezes curiosa: a de que as sessões se constituem em um tempo extraordinário, imperdível, mesmo quando “não acontece nada” – mas acontece que o grupo vivencia em conjunto esse nada acontecer, e isso já é extraordinário. Assim também os momentos vividos por um casal, por um grupo de amigos, por uma família, quando compartilhados, quando as atenções de cada um se voltam para os demais e as atenções de todos para cada um, também são vividos como extraordinários, como certo êxtase e certa felicidade ou como o seu contrário, sofrimento podendo chegar ao infernal. A própria solidão é uma forma de experiência complementar dessa do Encontro, o seu oposto, e é o mais das vezes vivida como sofrimento, podendo chegar ao insuportável.

O Encontro permite experimentar o mundo pela perspectiva do outro. As perspectivas do outro se delineiam sobre as minhas perspectivas possíveis. Desse modo, constituem a efetivação de possibilidades que são as minhas próprias tanto quanto aquela em que me encontro, e daí provém a experiência da confidencialidade (ou cumplicidade). Porém, as perspectivas do outro, como não são aquelas que se efetivaram em minha vida, podem também comportar o sentimento de estranheza.

O mundo é o lugar do encontro, é a base comum de nossa existência. Sem mundo o Encontro seria impossível. Para a mera consciência, em contraste com a Presença, o mundo se encontra fora, ela não pertence a ele e ele é apenas representação para ela. Por isso, para duas consciências *puras*, para duas almas desencarnadas, não há Encontro possível. É o problema do Solipsismo, que dominou todo o pensamento da modernidade e ao qual permaneceu preso Sartre, por não ter entendido o ser pré-reflexivo ou vivido. As meras consciências ou sujeitos são entes (fictícios) sem qualquer meio comum pelo qual se comunicar.

O Encontro é repetição em certo grau, porque sempre herdamos algo de Encontros anteriores. Por isso, poderíamos dizer que todo Encontro implica algo de transferencial. No encontro se mesclam o transferencial e o novo e a proporção ou a carga de cada um no Encontro varia. O encontro que fosse pura transferência seria certamente mórbido, mas o Encontro em que esta não comparecesse seria estupidez. Corresponderia à falta de memória. A neurose consiste, nesse ponto, em lidar de maneira predominantemente transferencial com as situações, mesmo quando isso não se justifique. A transferência é o caráter histórico do Encontro. Desse modo, o Encontro abre simultaneamente o horizonte da temporalidade e o caráter histórico da existência humana, enquanto enfatiza o momento.

O que abre o sujeito ao tempo é também o que o abre ao outro – é, pois, o que lança o sujeito ao mundo (a Intencionalidade, a Transcendência). E o que dá sentido à vida só pode ser essa Transcendência, esse saltar da vida própria para a dos demais, para a vida comum. O sentido da vida de cada um se engrena no da comunidade. É o que demonstra, por exemplo, a vida dos povos tribais e, por negação, a vida em nossa própria sociedade burguesa, em que as relações com o outro são reduzidas em importância diante do próprio indivíduo e seu recolhimento em si mesmo (o que vem sendo designado como o narcisismo das sociedades contemporâneas).

A ideia de causa, aplicada à existência humana, peca por ignorar a dimensão temporal como dotada da abertura para o futuro. Na causalidade, não há abertura, não há indefinição: o passado decide. Por isso, a noção de causa é absolutamente inadequada para explicar os fenômenos humanos.

A vida humana está sempre referida ao outro. Até na existência privada – o sonho, a fantasia – estamos sempre referidos ao outro. “Mesmo lá, onde vivemos para nós, não estamos isolados” (p. 293). A Intersubjetividade não é um acontecimento, mas uma estrutura de ser fundamental do ser humano. Também poderíamos chamá-la, com outros autores, de sociabilidade originária.

2. Corporalidade e loucura

Trataremos agora do texto de Otto Dörr, “Corporalidade e Loucura”³. Sobre o autor, foi orientando de Hubertus Tellenbach, um dos membros da abordagem e professor em Heidelberg, falecido em 1994, e a quem ele dedica algumas páginas biográficas e laudatórias ao final do livro.

Inicialmente gostaria de observar que me surpreende um pouco a referência que faz a Sartre como expoente do tratamento do tema, não citando Husserl nem Merleau-Ponty, os quais foram os maiores exploradores do mesmo. O primeiro foi talvez o inaugurador da temática, em cuja obra ela desempenha papel bastante importante, uma vez que uma reflexão sobre o corpo foi essencial em sua trajetória e se deve a ele a distinção de Körper (o corpo objeto) e Leib, o corpo vivido. Quanto ao segundo, já em sua segunda obra, “Fenomenologia da Percepção”, encontram-se vários capítulos sobre o assunto, ao longo de mais de 100 páginas; nele o conceito evoluirá para corpo-próprio e depois para carne, constituindo-se em peça central da sua “ontologia selvagem”. Não só por isso deveriam ser mencionados, mas, sobretudo, porque foram eles que mais avançaram na exploração do tema, quando Sartre, sabidamente, permaneceu preso a uma conceituação idealista, o que se evidencia até pela rápida exposição feita por Dörr, a qual gira em torno das noções de sujeito e objeto – isto é, do corpo-objeto e do corpo-sujeito. Pois Sartre escolhe, muito coerentemente com sua linha de pensamento, a experiência do olhar como campo de análise das relações entre “eu” e o “outro”, entre meu corpo e o corpo do outro. O olhar, já comentamos antes, é o sentido da distância por excelência e o distanciamento é a postura mestra da ciência moderna, o caminho privilegiado de construção do conhecimento na perspectiva da ciência moderna ocidental. É no distanciamento estabelecido pelo olhar que se instaura a dicotomia sujeito-objeto. As ciências perfeitas, deste ponto de vista, são as duas que primeiro se desenvolveram, a anatomia e a mecânica. Ora, preso à experiência do olhar, Sartre só consegue reproduzir os impasses da ciência

³ Editado em *Espacio y Tiempo Vividos – Estudios de Antropología Psiquiátrica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1996.

moderna. O corpo visto é imediatamente objetificado, o corpo vidente é sempre sujeito. Se o corpo visto olha, se exerce seu poder de dirigir seu olhar sobre o outro, este imediatamente se transforma em visto e objetificado. Sartre nem mesmo é capaz de fazer seus sujeitos olharem ambos na mesma direção, vindo em conjunto algum terceiro ou outra coisa qualquer, tanto está impregnado do preconceito subjetivista-objetivista. Põe, assim, a perder justamente aquilo que a Fenomenologia conquistou, um corpo e uma modalidade de ente (de ser) intermediário entre o sujeito e o objeto, o corpo vivido, que é, em realidade, mais primitivo e mais fundamental do que os outros, pois é aquilo que primeiramente todos nós somos. Sartre não consegue mesmo ver que o olhar pode ver não o corpo em si, o corpo coisificado, mas o corpo agente e expressivo. Em verdade, nas análises de Husserl e outros, é muitas vezes também do olhar que se parte ou isso nem tem importância. Para o corpo agente e praticante de Intencionalidades no mundo, são essas que primeiramente se apresentam, se destacam. O corpo é antes uma região muito especial do mundo, não se destaca por ser simples materialidade e sim por polarizar, por meio de suas ações, o mundo em torno de si.

Para o corpo humano, as coisas em sua volta adquirem logo o sentido de utensílios: a pedra serve para ser atirada ou para moer algo ou para ser transformada em ponta de flecha ou esculpida em uma estátua ou usada como elemento de pavimentação. A árvore serve logo para dar sombra ou para funcionar como refúgio contra algum animal ou ser derrubada e transformada em toras para construir uma casa ou para fazer tábuas ou para lenha, etc. Olhar e ver são apenas uma das infinitas possibilidades de Intencionalidades praticáveis pelo corpo-presença. Um cego pode muito bem perceber essas Intencionalidades do outro, perceber o trabalho do outro, perceber particularmente quando o outro toca música, conversa ou produz sons por meio de qualquer atividade. Tanto o olhar quanto os outros sentidos descobrem o outro primeiro como ser de Intencionalidades do que como coisa. O antropófago não come a matéria, a carne bruta, não come o outro para alimentar seu corpo, mas para alimentar seu espírito ou para destruir o outro: ele come a força, a coragem e a inteligência do inimigo, para assimilá-las e adquirir suas qualidades, ou devora o inimigo para destruir suas

virtudes e seu ser.

Qualquer um de nós, e mesmo os animais superiores, percebe no outro antes esse ser de possibilidades: a fera nos encara como um perigo, uma ameaça ao sistema de vida extremamente territorial dela. Nosso cão de estimação nos olha como àquele que pode interagir com ele, dar-lhe comida, afagá-lo, brincar com ele. Ele estabelece conosco um campo de trocas somente possível entre duas presenças. Não somos objeto para ele, ele não é objeto para nós, como o é uma vaca, por exemplo, a qual utilizamos. Se tivermos um coelho em casa como animal de estimação, nós não poderemos matá-lo e comê-lo sem sentir certo horror, pois essa transformação, esse decaimento que ele sofreria, da condição de ser-presença para a de ser-coisa, pela nossa mão, exigiria de nós certa violência destrutiva que em nossa sociedade já perdemos. Portanto, a presença, o ser de possibilidades e de Intencionalidades, para outra presença, é anterior ao ser-coisa, à pura materialidade. Tudo isso Sartre não compreendeu. Por tudo isso não se pode falar, em Sartre, de Intersubjetividade e Encontro inter-humano. Nele, o sujeito encontra sempre somente um outro objetificado.

Apesar disso, as análises sartrianas foram muitas vezes úteis para o entendimento do mórbido, em parte na medida mesmo em que as patologias transcorrem no plano das relações deterioradas entre “eu” e “outro”. Porém, pensamos que o encaminhamento da questão das relações de loucura e corporalidade no texto deve mais a Husserl e Jürg Zutt (este sim, mencionado por Otto Dörr) do que a Sartre. Jürg Zutt terá bebido muito mais na fonte original de língua alemã do que na secundária de língua francesa.

E para encaminhar a análise do problema o autor introduz logo duas noções-chave em Zutt: as de corpo como sustentáculo e de corpo como manifestação. O corpo sustentáculo (*tragender Leib*) refere-se ao corpo vivido enquanto passividade, nas funções fisiológicas, vegetativas, receptivas, o que se relaciona diretamente com os sentimentos vitais. É em seu nível que se situam as vivências e perturbações da depressão. Essa dimensão do corpo está também mais intimamente ligada às demais funções fisiológicas: ritmo cardíaco, metabolismo, ritmo respiratório e funções orgânicas como hormonais, imunológicas, etc. Por isso os depressivos adoecem

muito de doenças orgânicas. Ocorre todo um debilitamento corporal, com diminuição das funções citadas: “[...] a alteração radical tinha que se encontrar no mundo da vitalidade, das necessidades e emoções básicas, em último termo dos sentimentos vitais, vale dizer, do *tragender Leib*, do intracampo como sustentáculo e não do intracampo como manifestação” (p. 127) – diz o autor sobre a depressão, continuando: “E essa modificação da corporalidade que podemos observar com apenas olhar a um verdadeiro depressivo era perfeitamente coerente com o tipo de queixas desses pacientes: decaimento, falta de ânimo, falta de forças, pesadez dos membros, sensação de frio, náuseas, dores difusas, etc” (p. 127).

Ao contrário, na esquizofrenia se trata de uma outra dimensão do corpo vivido, o corpo como manifestação ou expressivo-agente. Lidamos nesse caso com um corpo ativo (ou não, mas esse oposto aqui não é a passividade e sim a inatividade e a inexpressividade). Fazem parte desse corpo a ação, o comportamento, a expressão, a vontade, a consciência. Esse paciente apresenta diminuição, encolhimento ou retração dessas funções; seu corpo-manifestação está inibido, anulado, suprimido. O “delírio” de alguns pacientes que dizem não ter mais corpo encontra aqui seu fundamento. É que assim eles experimentam essa anulação: como ausência de um corpo (expressivo, ativo, corpo-manifestação). Não se trata então exatamente de um delírio, mas de uma expressão verbal, uma comunicação sobre o que vivenciam. Não se referem ao corpo matéria, mas ao corpo vivido, corpo expressivo. É este que deixou de existir enquanto nada mais expressa.

Em outros pacientes, o corpo passa a apresentar uma espécie de máscara expressiva: frases convencionais, gestos mecânicos, inexpressivos, repetitivos, duros, andar robotizado, discurso vazio, oco, desconectado das situações, aparentemente sem sentido⁴.

O texto de Otto Dörr contém ainda uma descrição de um caso clínico para ilustrar essa situação do paciente esquizofrênico. Sobre esse paciente, José, o autor diz ter perdido sua postura ou

⁴ Certo paciente que atendi em uma clínica psiquiátrica quando era ainda estudante deitava-se no banco que havia na sala de atendimento e cantava em alta voz canções de Raul Seixas, de modo estereotipado, contínuo e sem dar praticamente nenhuma importância à minha presença. Era seu modo impessoal de se manifestar, um modo de fazê-lo “sem se comprometer”. Como se não fosse ele mesmo.

sua posição existencial, que seria evidente nos seguintes fatos: incapacidade de manter a posição ereta; incapacidade de resistir ao olhar do outro; incapacidade de delimitar-se (afirmar-se) frente aos outros; e perda consequente de toda ordem e posição (em relação aos outros), o que se relaciona aos fatos ou sintomas de sentir-se atravessado pelo olhar alheio e de escutar vozes (olhar e vozes se impõem a ele); perda da capacidade de se dirigir a alguma parte, de se orientar: o que se manifestava pelo abandono do trabalho e de sua vagabundagem bem como mais concretamente pela sua incapacidade de caminhar para frente (José só podia andar de lado ou para trás), pois *“todo movimento frontal, todo caminhar para o futuro, todo projetar lhe está impedido”* (p. 130), o que resultava em sua *“incapacidade de avançar pelo caminho da vida; e, finalmente, pelo extremo abandono da urbanidade, pela sujeira e pela perda de todo respeito pelos outros, o que demonstrava a ausência do outro em seu horizonte”* (p. 130), outro esse negado na medida em que não podia ser enfrentado (vide incapacidade de resistir ao olhar alheio).

Especulando sobre o motivo de tais sintomas, chegamos à questão da deficiente ou impossível afirmação de um eu nos pacientes esquizofrênicos, o que, por outro lado, decorre da falta de uma identidade bem estabelecida. Essa identidade, construída, segundo Erik Erikson, num primeiro estágio de desenvolvimento infantil, na infância mais precoce, em primeiro lugar, quanto ao seu aspecto afetivo e de intimidade – em que o bebê construirá um senso de si mesmo como ser-para-o-outro na intimidade – e retrabalhada na adolescência enquanto identidade social ou identidade nas relações impessoais e nos papéis sociais, está em cheque no paciente esquizo, desmorona diante de eventos de sua biografia contendo forte conotação de fracasso, como rejeição afetiva, fracasso escolar ou laboral e outros. Ela sofre, nessas circunstâncias, pulverização diante dessas experiências com significado (para o paciente) de glosamento ou negação. Assim, enquanto seu ser-próprio (*selbst* em alemão, *self* em inglês) é invalidado, reprovado, anulado, o paciente caminha para se tornar algo como um não eu, um sujeito sem interioridade ou substância própria, uma casca ou arremedo de pessoa, uma máscara, ou sucumbe na esquizofrenia desagregadora e deteriorante.

3. A inconfessada influência fenomenológica e antropológica de Gisela Pankow

Os textos que trabalharemos a seguir são extraídos do livro de Gisela Pankow, “O Homem e seu Espaço Vivido”⁵. Gisela é alemã, mas estudou também na França, onde trabalhou nos anos 50. É psicanalista e trabalha com psicoterapia de psicóticos. Sua inconfessada influência fenomenológica se faz presente neste texto, como em outros. Inconfessada, pois ela não cita os autores fenomenológicos, exceto, na bibliografia desse livro, um texto de Minkowski. Mas toda a temática é notoriamente fenomenológica ou antropológica, se quisermos. É assim que ela vai proceder às suas análises em torno das categorias de espaço, tempo e corpo vividos. Como ela mesma notará em uma passagem, não se trata aqui de questões de imagem apenas ou de problemas da ordem da representação, como é mais comum nas neuroses. Trata-se de questões mais primitivas, mais fundamentais, da constituição do ente humano e que se fazem presentes na psicose com uma força muito maior do que na neurose. Mas o livro não é sobre psicose, e sim sobre textos literários, contos, romances, cujos personagens Gisela analisa (há, inclusive, um de Machado de Assis, o Dom Casmurro). Ocorre que os personagens agem o mais das vezes de maneira psicótica. Isso, entretanto, não o faz um livro sobre o excepcional, o louco, o não humano, mas, ao contrário, com a literatura, coloca-o no centro das questões humanas: o psicótico como dimensão e possibilidade do ser humano, de qualquer um de nós.

Não sendo Gisela Pankow uma fenomenóloga nem filósofa, acho que ela comete certas imprecisões no uso de alguns conceitos como, por exemplo, quando fala de dialética referindo-se a situações que são mais propriamente polares. Em toda dialética é necessário que haja movimento, devir. Dialética é essencialmente o movimento do pensamento ou, pelo menos, era, até Marx propor uma dialética da natureza. Assim, as polaridades não constituem dialéticas mas, bem ao contrário, situações quase sempre estáticas. É bem o problema da paranoia, por exemplo, onde a relação com o outro não se dialetiza, podendo ser descrita como um acoplamento

⁵ Papirus Editora, Campinas, SP.

ou uma especularidade, como bem o descreveu Lacan, especularidade que é relação de dois onde nunca cabem três. Dois que se completam (imaginariamente), como no vício (o viciado e o objeto de seu vício), na paixão amorosa, no fanatismo (o fanático e sua doutrina, seu deus, seu santo, etc.). E Gisela mistura conceitos fenomenológicos com psicanalíticos, às vezes fazendo-o de modo um pouco impróprio, me parece, mas isso não destrói o valor de seu trabalho, quando salienta a importância do vivido e aponta para essa região de ser que é o campo privilegiado das manifestações psicóticas, mas também onipresente na vida de qualquer um de nós. Assim, não devemos tomar o seu texto como didático, mas muito mais como ilustrativo.

Esse capítulo, “A Dinâmica do Espaço e o Tempo Vivido”, consiste da análise de vários textos, procurando estabelecer uma relação entre Temporalidade e Espacialidade. Lembremo-nos do que expôs lá atrás Von Gebattel sobre a simbólica de tempo e espaço, em que o espaço representa o tempo, já que percorrer o espaço “leva” tempo. O espaço em frente representa nosso futuro e a linguagem popular apreendeu bem isso, pois se diz: fulano vai em frente, beltrano anda de lado, cicrano deu pra trás na vida, referindo-se a acontecimentos que têm desenrolar temporal. Gisela usa aqui uma interessante metáfora, do rio e do lago: este último representando um tempo imóvel ou ausência de fluxo temporal, enquanto o rio, ao contrário, sugere o passar do tempo – aliás, fluxo temporal, fluxo, fluir. Em alemão não há outro termo para rio, é fluxo mesmo, *Fluss*. Essa reflexão também nos remete a Heráclito e ao seu mais conhecido fragmento, o que reza “*não atravessas duas vezes o mesmo rio*”, que é entendido como expressão da mutabilidade do cosmos, de sua inconstância e variabilidade. Ora, o tempo é efeito das mudanças, a temporalidade, para o homem, é efeito dos acontecimentos e ações.

Se Von Gebattel nos explicou essa simbólica, Otto Dörr trouxe um caso de paciente que “atuava”, se assim podemos nos expressar, essa relação: não andava de frente, não encarava as pessoas de frente, andava de lado e em diagonal: José não podia seguir em frente, tinha o futuro bloqueado.

Mas vamos aos casos de Gisela. O primeiro é “A casa de Matriona”, de Soljenitsin. Matriona era uma mulher de seus sessenta

anos, que vivera quarenta numa casa construída por Faddei, seu antigo noivo, quando jovem, para ambos aí viverem. Ocorreu que foi convocado para a guerra (a Primeira Mundial) e não voltava mais, então Matriona se casou com seu irmão, Efime, e viveu nessa casa muitos anos. Mas Faddei voltou um pouco depois e ficou furioso com a situação, só não matando Efime porque eram irmãos. Anos depois da morte deste, entretanto, Faddei e seus filhos demolem a casa, no tempo em que se desenrola a ação do texto. Matriona não pode suportar a destruição da casa, agarra-se a uma viga de madeira e acaba por ser morta pelo trem, que presumivelmente transportaria essa madeira para algum lugar. A destruição da casa remete Matriona para um tempo remoto, aquele em que Faddei a cortejava, antes da Primeira Guerra. Esta interrompe o projeto de ambos de se casarem; é assim um projeto que permanece congelado no tempo. Em vez desse, Matriona enceta outro, casa-se com o irmão e sua vida transcorre inteira ligada a essa casa.

Quando Efime não retorna da Segunda Guerra, ela fica só, vivendo na mesma casa, que agora é tudo que lhe resta. A casa é sua vida: primeiro, de um projeto não realizado, ali corporificado, materializado, congelado. Segundo, de um outro projeto, uma outra vida, com Efime, que acaba por desaparecer. Duas interrupções, uma vida duas vezes interrompida, uma vida duas vezes suspensa. Tudo que sobra é a casa e o passado. A casa (espaço, para Gisela; mas como vimos poderíamos com mais propriedade, aqui, trabalhar com a categoria da Materialidade) representa, materializa, agora, toda uma vida, todo um passado e também um futuro passado, isto é, um projeto que não se realizou – uma família? – apesar do casamento com Efime. Na casa, esse futuro como possibilidade cristalizou-se em possibilidade morta. A destruição da casa põe Matriona em contato com o que sobra de sua vida: nada. Mesmo o possível morto, agora, está reduzido a nada. Enquanto havia a casa, a vida de Matriona era o que poderia ter sido. Sem a casa, já não é mais coisa alguma. Sua vida se transforma em nada. Nem mesmo a casa há a dar testemunho do que sua vida foi e poderia ter sido. Sem passado, Matriona não pode viver.

Diz-nos Gisela: “[...] *não é a perda do teto como envoltório protetor que arrasta Matriona para a morte; não, é uma dinâmica*

oculta na estrutura dessa casa. No momento em que Faddei, que deveria ter sido seu esposo, ‘desarticula’ a casa para embargar o quarto, esse quarto que lhes havia sido destinado; é nesse momento que todos os conflitos explodem” (p. 106). Quem destrói a casa é o mesmo que a construiu. Quem precipita Matriona no nada é quem a deveria ter conduzido à realização. Quem nihiliza a vida de Matriona é quem lhe teria dado substância, em cuja pessoa a vida de Matriona se mantivera suspensa. *“Matriona e as vigas são apenas um. É a própria essência da viga como símbolo de uma união vivida com Faddei que arrasta Matriona[...] Com as mãos sobre as vigas, para segurar o segundo trenó que se desprendera e estava parado sobre uma passagem de nível, Matriona foi esmagada por um trem[...] Ela abraça a madeira que lhe permitiu sobreviver durante quarenta anos. Matriona e as vigas são uma coisa só[...] Trata-se de ser viga, e não de uma imagem de viga”* (p. 107).

O segundo caso é o personagem de “Uma História de Amor”, de Carl Zuckmayer, chamado Jost Fredersdorf. Era um oficial do exército que se apaixona pela amante de um amigo, cantora, de nome Lili Schallweiss, durante uma festa de ano novo. Jost a vê por uma janela de seu quarto, depois a vê num espelho. Duas imagens através dos vidros, a sugerir um contato indireto entre Jost e Lili: contato com as imagens, não com a própria mulher. Jost acredita ter encontrado sua vida na pessoa de Lili, quer viver com ela, pede baixa de seu regimento; não pode ser soldado e amante de Lili ao mesmo tempo, não há espaço para duas situações em sua vida. Jost só pode relacionar-se com uma, com cada uma constituindo uma relação de exaustividade, de complementação absoluta, especular. Decide-se, pois, a viver com Lili. Ocorre que, uma vez no interior da casa, no quarto de Lili, Jost ouve, através de uma janela, a música de seu antigo regimento. Exclama: *“Isso não pode desaparecer!”* (p.113) - e ouve Lili dizer a mesma coisa. É o suficiente para que ele atire contra sua própria cabeça.

O que se passou com Jost? O som da música trouxe de volta sua outra vida, aquela que estivera destinada a se tornar mero passado. Pela janela, dois mundos se comunicam, dois absolutos se encontram: o dentro da casa, Lili e a vida com ela, e o fora da casa, a vida militar. Jost se encontra como diante de uma encruzilhada

em que não pode nem optar, nem conciliar. Diante da impossibilidade de viver dois absolutos, a única saída é a morte. Há então uma janela que põe em comunicação esses dois mundos, esses dois absolutos, e há os espelhos e vidros: Jost parece não poder viver uma vida real, somente uma vida de imagens especulares. Pergunta Gisela: *“Existem possibilidades para libertar Fredersdorff de seu mundo enfeitado – dessa captação pelo mundo do outro? Em outros termos: quando e em que situações o outro deixa de ser uma imagem para se transformar no Outro, aquele cuja fala tem o peso de um testemunho?”* (p.112). No caso de Jost, essa possibilidade não se concretizou, ninguém chegou a tempo para libertá-lo.

Há, dessa forma, dois tempos aqui: o de antes de Lili, do serviço militar, da vida de caserna, e o de após Lili, no qual só caberia ela mesma. Esses dois tempos se separam e se conectam através de um espaço: uma casa, uma janela. Há também vários objetos que são cruciais no desenrolar da história: a casa, o quarto de Lili, a janela, o espelho. Essa janela e esse espelho centralizam as vivências de Jost: uma vida pelas imagens, alienada nas imagens.

Em “A Roda das Brumas”, de Georges Rodenbach, trata-se de um espelho-abismo, um espelho no qual o sujeito se perde, como Narciso no lago. O espelho cumpre aqui a função do lago. O personagem, cuja imagem especular não coincide mais com o corpo-vivido, isto é, que não se reconhece mais no espelho, vê nele a imagem de outro (mulheres). Na busca desesperada de coincidir com essa imagem, de encontrar a si mesmo nessa imagem ou de recuperar uma imagem de si, o personagem acaba por se arrojar no espelho, arrebentando a cabeça e morrendo. “[...] ‘Durante a noite, ele se lançou contra o espelho, para realmente entrar, abordar as mulheres que seguia depois de tanto tempo, misturar-se a uma multidão na qual cada um se parece com ele, enfim...’” (p.117) - diz Rodenbach. E Gisela acrescenta: *“desta forma, o ‘perigo do espaço’, ‘o aberto’, absorveu o doente. O tempo vivido transforma-se, com efeito, no tempo da perda dos limites do corpo. Por tanto tempo quanto o homem possuía os limites de seu corpo, ele pode se olhar no espelho sem tremer em presença do ‘aberto’*” (p.117). Refere-se aos limites entre o eu e o outro, que no caso são vividos especularmente pelo personagem, isto é, ele se vê inteiramente no outro, se identificando transitivamente com ele.

Por isso, discordarei um pouco de Gisela, pois creio que este caso nada tem a ver com o espaço, mas com o outro enquanto semelhante, como homólogo do eu. O que o personagem busca é a imagem de si, perdida, alienada no outro. O espelho não representa tanto o aberto do espaço, mas a imagem do outro e a própria que se confundem. Apenas muito secundariamente poderíamos relacionar isso ao espaço, na medida em que o outro é primariamente não eu e o espaço, como o mundo à volta, é também não eu. Mas o de que se trata aqui, como nas relações especulares em geral, é de uma separação incompleta entre “eu” e “outro”, uma ausência de diferenciação entre um e outro, de modo que o personagem só pode reconhecer sua imagem na alheia. Assim, temos que situar a problemática muito mais no campo da Intersubjetividade do que no da Espacialidade.

O conto seguinte, também do mesmo Rodenbach, se chama “A Cabeleira Vingativa”. É a história de um homem cuja mulher faleceu e da qual ele guarda uma cabeleira como uma relíquia, um objeto sagrado. Esta representa para ele a própria mulher falecida. A ação do conto se desenrola em torno da profanação exercida por outra mulher em relação a esse objeto de adoração: ela a pega, usa-a para satirizar o personagem, colocando-a em si mesma. É o suficiente para que ele a mate. Não pode suportar ver aquilo, a cabeleira de sua idolatrada no corpo de outra, usada de modo depreciativo. O que Gisela analisa aqui é como uma parte do corpo passou a ser o corpo inteiro, a cabeleira representando a mulher morta. Não se trata de ter uma cabeleira, mas de ser uma cabeleira, diz ela.

Estamos de novo no campo da corporalidade. A mim parece que não é só a questão da parte e do todo, mas essencialmente que a cabeleira não é uma coisa, um objeto apenas, mas parte do corpo de sua amada, consequentemente corpo-vivido e não corpo-coisa. Isto é, a cabeleira representa para o personagem a pessoa de sua amada, como se ela continuasse viva ali. O cadáver, para os índios, também era sagrado; o primeiro escalpo foi praticado por um soldado inglês, que achou o corte de cabelo do índio morto muito curioso e resolveu levá-lo para sua Majestade ver. Ao arrancá-lo, profanou o cadáver, cometeu uma suprema ignomínia, que revoltou por demais os índios, os quais, a partir daí, resolveram devolver

na mesma medida: horror com horror. O cadáver era inviolável e mesmo o inimigo deveria respeitá-lo. O cadáver não é uma coisa. Mesmo entre nós, modernos, ainda prevalece esse sentimento. Enterramos os mortos com cerimônias, com respeito pelo cadáver, que não é simples matéria, mas *alguém* morto. Não é à toa que o ser humano criou cemitérios desde milênios e que a antropofagia provoca horror em quem não a pratica, enquanto quem a pratica o faz de modo ritual e cerimonial.

O último caso que a autora nos apresenta neste texto não é tirado da literatura, e sim de sua experiência clínica. Trata-se de um atendimento, uma psicoterapia, muito breve para os padrões das psicoterapias de neuróticos e mesmo da maior parte de psicóticos. Deve-se ao fato de que a psicose se instalou como consequência de episódio traumático vivido pela paciente na infância, por conseguinte, no contexto de um desenvolvimento até então saudável. A psicose tem aí caráter de reação localizada, tendo grande parte desse psiquismo permanecido saudável, a ponto mesmo de ter estabelecido uma relação muito produtiva com a terapeuta. O que foi afetado, acima de tudo, estava no plano da sexualidade.

A paciente, uma estrangeira imigrada da Turquia, provavelmente de nacionalidade curda (uma etnia oprimida), descobriu na infância que sua mãe tinha um amante, coisa assaz intolerável em países muçulmanos, caracterizando uma desonra para os filhos. Além disso, levanta-se certa noite e surpreende seus pais na tentativa de matar o amante, o que havia sido exigido pelo pai como forma de evitar a desonra. Sua mãe apresentava as mãos ensanguentadas e foi depois presa pela polícia. A paciente atribuiu a essa relação adúltera da mãe a perda do seu afeto, que a mãe teria dirigido todo para o amante.

Já adulta, não podia casar-se e, embora tivesse imigrado para casar-se com um compatriota na França, não pode consumir esse casamento, separando-se do marido poucas horas depois. Muitos anos mais tarde, casa-se novamente com outro homem, aos 45 anos, e no momento do atendimento (52 anos) já estava casada há sete e apresentava os sintomas da psicose há três (alucinações com a voz de um inspetor de polícia), tendo feito vários tratamentos psiquiátricos sem sucesso. Gisela manda-a vir duas vezes por semana e

fazer desenhos e modelagens com massa para lhe trazer. Uma dessas modelagens foi crucial: a paciente fez uma espécie de trança ou corrente, que nossa autora interpretou como sendo a corrente com a qual sua mãe fora presa. A partir daí ela começou a melhorar, talvez nem tanto devido a essa interpretação, mas por ter contado os episódios ocorridos na infância, recordando-se de detalhes que estavam meio esquecidos.

Um aspecto importante em todo o processo de sofrimento psíquico dessa mulher relacionou-se ao motivo imediato do desencadeamento da psicose: já casada, em sua casa ficou por muito tempo guardado um rebocador (um guincho?) de automóveis, o qual ela insistentemente pediu a seu marido que fosse retirado. Foi no momento em que esse foi removido que suas alucinações começaram. A interpretação de Gisela foi que ela não podia ter seu lar desimpedido, que as vozes substituíram o rebocador. Pode ser. Mas, na sequência, ela atribui isso à sua forte ligação com a mãe: não podia consumir o primeiro casamento nem várias relações com outros homens devido a essa relação “edípica”.

Parece-me que é dar pouca importância aos episódios críticos de caráter traumático da infância, da noite da tentativa de assassinato e da anterior descoberta da relação adúltera da mãe. A corrente da modelagem pode, sim, ter representado a corrente com a qual a mãe foi presa, mas todo o acontecimento terá representado algo mais para a paciente: foi por causa de seu desejo, de sua sexualidade que sua mãe acabou por provocar toda a tragédia, além de tê-la amado menos. Identificar-se com a mãe, com sua sexualidade, seria assim muito perigoso, seria correr o risco de repetir sua história. A sexualidade sem dúvida seria algo muito perigoso, que poderia levar as mulheres a atos insanos, perigosos, imorais. O desimpedimento de sua casa significava que agora nada mais impedia seu casamento. Então aparecia a voz do policial, como o policial que prendera sua mãe por um crime de motivação sexual: ela se tornava mais parecida com sua mãe e, por essa via, também passível de repressão policial. O seu medo de sua sexualidade passava a aparecer como fantasma, como a voz do policial.

Concordarei com Gisela quando diz que a sua casa representava seu corpo: corpo impedido, atravancado, onde faltava espa-

ço para algo (sua sexualidade). Retirando-se o rebocador, sua casa estava desimpedida, o espaço liberado, sua vida doméstica, por extensão, seu casamento, já não eram atrapalhados por nada – a não ser por seu temor de sua própria sexualidade. A voz do inspetor, da polícia, do repressor, da lei que prendeu sua mãe por um crime de motivação sexual, substitui o rebocador na medida em que o espaço, estando liberado, o corpo estaria livre. A voz agora atravança o corpo.

Em que pesem as diferenças de interpretação, e se eu estiver correto, o tratamento funcionou e muito bem. Importaram mais a verbalização, a recordação, o compartilhamento, o interesse demonstrado, a catarse do que a interpretação feita. De Waelhens (filósofo belga) disse que o que cura, na psicanálise, em última instância, é o compartilhar alguma coisa com alguém.

Unidade V

Análise Existencial e a compreensão do paciente a partir de suas possibilidades humanas

A Ontologia Existencial de Heidegger ou uma Fenomenologia da Existência

Nosso tema seguinte será a Filosofia Existencial de Heidegger, a base para a Análise Existencial. Essa filosofia foi chamada por ele de Analítica Existencial e tem caráter ontológico, isto é, é um ensaio de ontologia existencial. Está desenvolvida, todos sabem, em “Ser e Tempo”, que é uma obra incompleta, a metade de uma metade, pois teria duas grandes seções, e a primeira delas comportaria duas partes, a primeira das quais é a que conhecemos, a segunda que levaria o título de “Tempo e Ser”¹. Heidegger abandonou o projeto de “Ser e Tempo” porque mudou de ideia sobre a questão que procurava trabalhar após ter publicado essa parte inicial, a qual, por outro lado, só publicou porque foi forçado a fazê-lo. Ocorre que na universidade alemã os professores têm que publicar. Havia muito ele não publicava algo (Heidegger estava com cerca de quarenta anos na época e lecionava, se não me engano, em Marburg, uma antiga universidade perto de Frankfurt). Certo dia teria entrado em seu gabinete de trabalho um outro professor (um superior?) e lhe dito: “Professor Heidegger, não tem mais jeito, a situação é insustentável. O senhor tem que publicar!” Significava que ele perderia o emprego se não publicasse. Então publicou aquilo em que vinha trabalhando há muito, “Ser e Tempo”, considerado por alguns o mais importante livro de filosofia de todos os tempos e por outros – os positivistas lógicos do círculo de Viena – como nada, zero de significação, livro vazio sem qualquer sentido!

¹ Ele publicou em 1961 um artigo com esse título, mas com outro espírito, não é a sequência do livro.

Mas foi de fato uma revolução na ontologia e é necessário apreender que revolução é esta.

Como entender que um livro tão revolucionário como “Ser e Tempo” tenha sido abandonado, julgado um caminho equivocado pelo próprio autor? Notemos que Heidegger jamais desdisse o que escreveu, nunca sequer corrigiu o que disse nesse ensaio. Simplesmente abandonou o projeto, porque entendeu que o que buscava – o sentido de ser – não se encontrava onde ele procurava nessa obra, na existência humana.

O sentido de ser: eis a grande questão heideggeriana. O que significa ser? Esta, para ele, é a questão prévia a todas as questões. Quando dizemos: isto é tal e tal, nessa frase está implicado o ser. Dizemos “isto é” de tudo e para tudo, mas o sentido do “é” não foi esclarecido, segundo ele. Esta é a verdadeira ontologia que precisa ser feita e à qual se propôs esse autor tão radical. Entrementes, ele achou que para poder responder à questão sobre o sentido de ser, teria antes que elucidar o ser que pergunta pelo ser: o homem, o ente humano². Isso seria fazer ontologia regional, ontologia de um *ente* determinado. Elucidar o modo de ser desse ente que se pergunta pelo ser. Pois se o ser se dá ao ser humano, seria necessário saber como essa aparição, esse desvelamento, ocorre na existência do ente particular.

Heidegger denuncia toda a ontologia anterior como metafísica ou pelo menos toda ontologia que vai até Hegel. A metafísica seria caracterizada pela dominância de um conceito prévio do ser, aquele que se estabeleceu e fixou a partir de Parmênides. Conhecemos sua célebre assertiva: “o ser é e não pode não ser”. Com isso, escolhia uma concepção segundo a qual o ser é imutável, permanente, constante. Esse sentido de ser, entretanto, limitaria o mesmo a apenas um dos sentidos do termo arcaico e se tornaria dominante em algumas das línguas ocidentais, como no francês e no inglês. No latim, o verbo ser ainda conservava outro sentido bem diferente: *essere* quer dizer tanto ser quanto estar, contém os dois sentidos, que se transformam, em espanhol e português, diferenciando-se em dois verbos distintos, a partir do mesmo verbo latino: *esser/e* = estar, suprimindo-se a última

² Por outro lado, todo ser é ser de um ente. O ente é o concreto, é aquilo que vulgarmente se diz “ser”, como em “ser humano”: um ente determinado. O ser se expressa, habitualmente, na filosofia tradicional, pela sua essência. A essência define o ser de um ente.

vogal e transformando-se um dos esses em t; es/ser/e = ser, suprimindo-se o es inicial e o e final. Ora, estar quer dizer bem o contrário de permanência, imutabilidade, constância; significa o provisório, atual, mas efêmero; assim, o ser se rege por um princípio de identidade, enquanto o estar nos remete a um princípio de alteridade e de diferença (consigo mesmo). O que está agora pode não estar amanhã. O que é continuará sendo. Essa outra ontologia possível ainda está presente em Heráclito, todos sabem, aquele que disse: “não se pode atravessar duas vezes o mesmo rio”. Nessa assertiva, exprimia o caráter mutável e múltiplo do mundo sensível. Também está presente, por exemplo, em um Santo Tomás, que fala do existente, mas que não lhe dedica atenção, pois esse simplesmente existente, esse sensível, não podia ser conhecido, a não ser justamente por meio do conceito, é o que o próprio Heráclito já nos anunciara, ao dizer que tudo era devir, menos o *logos* (o conceito), pois esse introduzia no mundo do caótico sensível um princípio de ordem e de identidade: a árvore nomeada ou o animal serão daí para sempre, sempre os mesmos.

Bem: em alemão, a língua de Heidegger, estar se diz: *dasein*. E *dasein* também quer dizer ser-aí, ser-em. *Dasein* é o nome do ser humano em “Ser e Tempo”. Não mais consciência – modo de ser conhecedor, observador, distante, contemplativo, crítico, exterior, conceitual, verbal, intelectual. *Dasein* é Presença, é um modo de ser mais básico, primitivo, irrefletido, sofredor, sensível, motor, atuante, imerso no mundo, próximo. Algo mais “selvagem”. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, é devir, pois esse contato, essa imersão, essa sincronia com o mundo o põem em movimento, em constante transformação. Heidegger vai preferir essa designação para o homem, por considerar que antes de sermos consciências, somos Presenças. A consciência é um modo possível – parcial – da Presença. A Presença também pode sê-lo no modo do distanciamento, da não participação: Presença recuada, em-si-mesmada (porque o recuo do mundo estanca o devir, como se dá na patologia, especialmente na esquizofrenia).

Entretanto, o ser, pensará Heidegger depois, não se dá propriamente à Presença. Com efeito, na clareira da Presença como abertura, o que se ilumina e se desvela é primariamente o ente, são os entes. Todo ser é ser do ente, e se o ente se apresenta à Presença, ele está contido nisso que se iluminou nessa presentificação, mas não é ainda

à Presença que ele se dá. Para tanto, é necessário um outro passo, é necessária a linguagem. O ente em desvelamento ao ente-clareira, a Presença ou homem singular, precisa ser falado e, para tanto, é necessária uma coletividade, uma Intersubjetividade, uma linguagem e mesmo uma língua. A língua cristaliza a experiência de uma comunidade ao longo do tempo. Nessa experiência cristalizada que é a língua é onde finalmente o ser se ex-põe. Sem coletividade e sem linguagem não há, consequentemente, ser. Mas não se trata de qualquer linguagem: é, sobretudo, na poesia que se exprime o ser. Outras formas de linguagem, ao contrário, traem o ser: a linguagem matemática, a linguagem científica (tese oposta à mais comumente aceita em outras filosofias).

Toda essa questão posterior a “Ser e Tempo” terá pouca importância para nós, para os analistas existenciais. Pois não somos filósofos e, ademais, se a psicoterapia e a análise consistem também num processo de *desvelamento* do ser – o ser do sofrimento psíquico, da angústia, das faces do mundo e dos outros no sofrimento – é na medida em que consistem também em produzir um discurso num certo campo intersubjetivo. No “*setting*” psicoterápico e analítico, os pacientes são convertidos em poetas – poetas do sofrimento – e os analistas em leitores e intérpretes dessa poesia. A análise será a arte de parturir o ser do sofrimento, a arte de intuir – não abstrair – do sofrimento vivido, a essência – o sentido – desse sofrimento. Não somos filósofos, somos leitores de poesia e estetas. Nosso trabalho é transformar os outros em poetas e, pelo seu dizer, reconduzi-los ao campo de uma Intersubjetividade da qual haviam se desencaminhado (relembremos de novo De Waelhens: o que cura é confidenciar alguma coisa a alguém).

Para essa tarefa, o fundamento ontológico, a compreensão ontológica que utilizaremos será “Ser e Tempo” e, para quem pode acessá-lo – pois é um texto não traduzido para nenhuma outra língua, o livro básico de Binswanger que inaugura a Daseinsanalyse, “*Grundformen und Erkenntnis Menschlichen Daseins*” – Formas Básicas e Cognição da Presença Humana. Esse segundo livro é, entretanto, alternativo, por duas razões: primeiro que, segundo o próprio Heidegger, o que Binswanger desenvolve ao longo de suas duas seções num total de mais de setecentas páginas está contido, subentendido em “Ser e Tempo”, numa parte determinada dele (onde se fala da afetividade). Segundo, porque Medard Boss recriou a Daseinsanalyse diretamente

a partir de “Ser e Tempo” sem consideração da obra de Binswanger, e todos os seguidores dele assim o fazem.

O que, entretentes, diz Binswanger em seu texto? Resumindo-o ao máximo possível, que existem duas experiências fundamentais estruturantes do psiquismo: o amor e a amizade. Onde elas de alguma forma falham – na história do paciente, em sua infância e seu desenvolvimento – aí claudica a saúde psíquica. Como não poderemos ler esse texto, ficaremos atentos a esta chamada.

Retomemos “Ser e Tempo”. Trata-se nele de uma *fenomenologia da existência*. Significa que Heidegger aplicou o método fenomenológico que aprendeu com seu mestre, Husserl, à sua maneira, ao estudo e análise da existência, isto é, ao modo de ser do ente humano. Notemos que para os existencialistas o termo existência só se aplica, no sentido pretendido, ao ser humano. O *ex-sistere*, o ser que é para fora, que se manifesta e se põe na existência, que vem ao ser, é também sempre ser fora de si (portanto, no mundo). O pôr-se na ex-sistência é sempre pôr-se no mundo, o fazer-se é fazer-se no mundo. O existente é o Dasein, a Presença. A Presença é Presença ao mundo e no mundo. O ser humano é ser-no-mundo. Presença e mundo são coextensivos, polares, copertinentes. Não se pode conceber a Presença sem mundo, pois então ela já não seria mais Presença.

Como o existente se faz? Ele se faz pela sua participação nas situações, por meio de suas ações. Suas ações não são mecânicas, meramente causadas, automáticas. Implicam ser afetado, responder e agir com sentido e segundo um princípio de interpretação próprio, um princípio que faz com que toda ação humana de certa forma parta de si mesmo enquanto ser em conexão com este mundo. Ou um princípio que torna as ações humanas variáveis. Esse princípio é o que chamamos de liberdade. A liberdade humana não é independência das situações, não é arbítrio; ela é resposta às situações e tomada de posição. Ela se exerce pelas escolhas e decisões. Escolhendo alguma coisa no mundo, o existente escolhe a si mesmo e se faz, vem ao ser. Cada um é aquilo que se fez, aquilo que escolheu. Cada um é aquilo que foi: aquele que escolheu isso e aquilo, desse e daquele jeito. Cada um é também sempre ainda possibilidade: aquele que pode escolher assim ou assado. Mas este ser-possível não é ainda ser, ele não está feito, é “por-vir”.

A questão da liberdade nos coloca em contato com outro tema existencial importante para toda psicoterapia. Quem escolhe e decide sempre poderia fazê-lo de outra forma. Também poderia fazê-lo mais e melhor. As escolhas exigem que renunciemos a alguma coisa, a possibilidades que não exerceremos. Como, por melhor que façamos, não podemos nunca esgotar as possibilidades, e mesmo para “co-responder” às situações, temos que abrir mão de muitas possibilidades, pois elas nos pressionam e exigem respostas; como o tempo é finito – pelo menos o da nossa vida – e como, enfim, nossa própria capacidade de imersão numa dada situação é limitada, respondemos habitualmente às situações de modo parcial, de modo incompleto e imperfeito. Ficamos sempre devendo algo a nós mesmos, em termos do que poderíamos, em tese, ter feito. Essa dívida para conosco mesmos é inevitável, é incontornável. É a dívida do que poderíamos ser, mas não somos. Se formos “melhores” em alguma coisa, por exemplo, melhores profissionais, seremos certamente piores em outra, piores amigos, piores cônjuges, piores pais. De modo que não temos alternativa. Qualquer escolha será limitante. Não escolher não melhora a situação, pois significa não fazer, não realizar, paralisar-se no tempo. Esse sentimento de dívida inevitável é o que se chama a culpa existencial, pois, em alemão, a língua em que inicialmente foi descrito, dívida e culpa se expressam pela mesma palavra, *Schuld*. Se tenho uma dívida, digo que tenho uma *Schuld*, se sou culpado, digo que sou *Schuld*. Há, em alemão, uma ideia comum entre dívida e culpa. Por isso, a culpa existencial é em verdade uma dívida. Devemos a nós mesmos algo de nós mesmos, a realização de uma possibilidade, a completação de uma obra, a perfeição. Não podemos ser perfeitos, então estamos sempre em débito. Esse débito nos traz um sentimento angustioso, dolorido. A culpa existencial é inerente ao ser humano e só tem uma cura: a aceitação da imperfeição, da limitação ou da finitude própria³. Essa é a libertação da culpa, que aparece com toda a frequência nas neuroses. A culpa existencial é também a interpretação existencial para o mito do pecado original⁴.

³ Gion Condrau, em “Angústia e Culpa”, fala mesmo de aceitação da culpa. Na psicoterapia não se trataria de eliminar a culpa, mas, ao contrário, de aceitá-la. Mas se trata da *Schuld*, a dívida.

⁴ Conforme Medard Boss, em “Angústia, Culpa e Libertação”. O mito teria expressado essa dívida incontornável do ser humano consigo mesmo através da ideia de um pe-

Se pelas escolhas e decisões a Presença faz a si mesma, significa que em seu ser mesmo ela é devir, significa que o tempo está no centro de seu ser e que a Temporalidade (experiência do tempo) é uma experiência fundamental do existir. Podemos mesmo dizer que o devir – ou o tempo – é o sentido deste ser. De modo que esta é a tese de Heidegger em “Ser e Tempo”, ser e tempo se equivalem: ser é vir-a-ser. Essa postulação torna óbvia a importância da historicidade no horizonte humano.

Importantíssimo é situarmos o problema da angústia nesse contexto. Ela não é aqui algo de patológico, de excepcional ou de exterior. Ao contrário, ela é interior ao ser da Presença e elemento constituinte dela. Faz parte essencial da relação de Presença e mundo. Ser no mundo é angustiar-se, porque o mundo, sendo o campo de todos os possíveis, o campo onde o viver se desenrola, a abertura da possibilidade, é ao mesmo tempo o que limita, constrange, condiciona e pressiona. Nossas ações e escolhas não se fazem num infinito de possibilidades, mas, ao contrário, entre possíveis finitos. Por outro lado, nenhuma escolha é inconsequente: trará em sua esteira vários acontecimentos, bons e ruins, o mais das vezes imprevisíveis; e toda escolha também se faz contra o tempo, frequentemente pressionada pelo tempo. Tudo isso estreita a Presença em seu poder-ser, limitando-a. O sentimento desse limite e desse aperto é a angústia (o aperto, estreitamento, o “angosto” italiano, que quer dizer estreito). Viver estreitado é a condição normal e até própria do existente. A angústia é o correlato do ser-no-mundo e da situação. Claro que não se trata de uma angústia patológica, intensa, mas de uma angústia como pano de fundo, como sentimento difuso e como experiência sempre aí do nosso lado. Ela aparece quando andamos em descompasso com as situações ou quando as situações nos são desfavoráveis. Se, ao contrário, estamos em sincronia com o mundo, nosso sentimento será de alegria, de expansão da alma⁵.

cado com o qual já nascemos. Por outro lado, na linha dessa interpretação, o pecado original seria o pecado de comer o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal; ao fazê-lo, o ser humano tentaria se igualar a Deus. O pecado original consistiria então em querer ser igual a Deus, sabedor de todas as coisas.

⁵ Notemos que Minkowski caracterizou a mania e, de modo mais geral, o psicótico maníaco-depressivo, pela sincronia com o mundo (ao contrário do esquizofrênico). Sua falta de distância o faz oscilar, torna-o muito vulnerável às variações das situa-

A existência se dá sobre a base de uma realidade biológica. Somos um corpo e esse corpo está sujeito ao envelhecimento e à morte. Esta é o limite último de todos os possíveis. Com ela, nada mais é possível. Por isso, morrer suscita nossa angústia: ele extingue nosso poder-ser. Só há uma cura para essa angústia: aquiescer em morrer. Aceitar a morte é a única maneira de viver em harmonia com o mundo, consigo mesmo, com a existência. Morrer é a possibilidade mais própria do ser humano, porque é a única que se dá a todos infalivelmente. Sendo a possibilidade mais própria da existência, aceitá-la é viver autenticamente. Não aceitá-la é viver de modo inautêntico. A morbidez psíquica relaciona-se a essa inaceitação. Recordando os conceitos de morte imanente e morte transcendente de Von Gebattel: a última se refere à morte biológica, aquela que ceifa todas as possibilidades de uma só vez. A primeira, à morte cotidiana, aquela que ocorre como consequência ou das nossas escolhas, que sempre eliminam alternativas, ou de eventos incapacitantes e limitantes de nossa vida. Ora, nada podemos realizar sem escolher ou decidir, não podemos tornar realidade uma possibilidade sem eliminar a possibilidade oposta ou as possibilidades alternativas. Isso equivale a morrer. Cada escolha é uma morte. Para viver e ser, para nos realizarmos, temos que morrer para um outro ser possível. Quem não pode renunciar, não pode escolher. Quem não escolhe, não realiza, não “ex-siste”. Ser – dando-se a morte – ou não ser – resistindo a ela e se preservando para todos os possíveis que permanecerão como meras possibilidades ideais – eis a questão. Viver não aceitando morrer é viver inautenticamente, porque é viver contra a possibilidade mais própria do ser humano. Por tudo isso, a presença é um ser-para-a-morte. A vida inautêntica implica a angústia como experiência atualizada.

O mundo contém regiões: o circum-mundo, o mundo comum e o mundo próprio (*Umwelt*, *Mitwelt*, *Eigenwelt*). O circum-mundo não é o ambiente no sentido geográfico ou biológico ou ecológico. Trata-se mais do mundo físico que nos rodeia em sua significação para nós. Refere-se não às relações biológicas do animal humano com seu meio, mas às relações significativas: um dado lugar é o lar, outro é o estranho e por isso perturbador; certo objeto é familiar, outro representa um estorvo, outro é objeto de desejo e cobiça. O mundo comum é o

mundo da cultura e das relações sociais, afetivas e políticas. Da moral e da ética, das convenções sociais, da produção do conhecimento, dos mitos e lendas, da religião. E quase sempre o do trabalho, pois este remete quase invariavelmente ao outro, mesmo quando trabalhamos a sós. E o mundo próprio é o da fantasia, do desejo, do sonho, mas também do delírio e da alucinação.

O existir como Presença pode ser expresso em categorias ontológicas⁶, as quais Heidegger chamou de *existenciais*. São elas: a ocupação (*Sorge*), a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (incluindo a interpretação) e a linguagem. Isso quer dizer que essas dimensões de ser caracterizam o ser do homem, são-lhe essenciais. A primeira consiste no haver-se com o mundo, no estar-às-voltas com algo. É o que se traduziu inicialmente por preocupação, depois por cuidado e, finalmente, por cura (na versão espanhola e portuguesa de “Ser e Tempo”). Esta última tradução é boa, mas é necessário entender que se trata do sentido arcaico do termo, que em português já dificilmente se entende. Por isso, penso que a tradução melhor é ocupação, apesar disso criar uma dificuldade de traduzir o *Besorgen*, o qual também aparecerá na mesma obra. Mas este tem um sentido mais intensivo e por isso pode ser bem traduzido por cuidar de, tratar de ou arranjar ou, ainda, ocupar-se de, num sentido mais forte, mais preciso. A ocupação, assim, tem um sentido vago, esse estar sempre às voltas com algo (mesmo no ócio: o ocioso se ocupa dos seus pensamentos, das suas fantasias ou de curtir preguiça, do prazer de uma soneca, etc.; ou mesmo na meditação oriental: o meditante se ocupa de dominar a sua mente). Talvez a única hora em que o ser humano não se ocupa é no sono profundo, quando sua mente desliga. Já no sono leve, surgem os sonhos e aí ele se ocupa oníricamente dos desejos, das recordações, dos temores, etc. Porém, na maior parte do tempo essa ocupação tem significado muito mais ativo e participativo: nos ocupamos do mundo à nossa volta, de fazer coisas, desempenhar tarefas, de pessoas, de co-

⁶ Categoria, em filosofia, recebe muitas conceituações diferentes, conforme o autor e a filosofia. Para Heidegger, elas são “a determinação, não da autoconsciência ou do Eu, mas do *ser das coisas*. Heidegger distingue os *existenciais* (*Existentialien*) que são as determinações do ser e da realidade humana, do Ser-aqui (*Dasein*), das outras categorias que são ‘determinações do ser dos entes não conformes ao Ser-aqui’: isto é, determinações do ser das coisas (*Sein und Zeit*, §9)”. Abbagnano, N., Dicionário de Filosofia, verbete categoria, p. 116.

nhecer, etc. O *Sorgen* é a maior parte do tempo *Besorgen*. A presença é, por conseguinte, estar às voltas com algo.

A segunda categoria exprime o estado geral *em que se encontra* a presença. A disposição não tem aqui conotação ética ou psicológica ou comportamental. É o campo da afetividade, das disposições afetivas. Ela se manifesta ou se apresenta concretamente como humor (*Stimmung*, dimensão ôntica) ou afinação. Significa que a presença é sempre sensibilidade, emocionalidade, reatividade. Afeto é a forma como a Presença é tocada, é afetada, pelo meio, pela situação, pelo que não é ela mesma. A Presença é sempre sensibilidade e está em afinação com o meio (ou desafinada com ele). Temos aqui também dificuldade com a tradução, pois o termo *Befindlichkeit* não encontra correspondente em português. No entanto, devemos entender tratar-se de uma definição de ser, logo, categoria ontológica, à qual corresponde sua manifestação ôntica ou concreta, a *Stimmung* ou afinação (humor), a qual por sua vez compreende as várias modalidades de afetividade, como o medo. A presença é, então, sensibilidade emocional e reatividade às situações. Estas são mais primárias e fundamentais do que a vontade e o saber (a consciência).

Já a compreensão não deve aqui ser entendida como capacidade de entender o outro, mas como compreensão de sua própria situação no mundo, isto é, de suas possibilidades. “O *ser-possível essencial da Presença se refere às formas caracterizadas do ocupar-se do ‘mundo’, da assistência em relação ao outro e nisso tudo e sempre já o poder-ser para si mesmo, à sua revelia*”⁷. Destarte, trata-se de uma espécie de consciência de sua situação e de suas possibilidades próprias. Mais adiante um pouco se poderá ler: “*compreender é o ser deste poder-ser...*”⁸ Deste modo, a categoria da compreensão conduz ao entendimento da Presença como ser de possibilidades, ser de abertura para o possível, ser de inacabamento. Assim, “*compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da Presença mesma, de tal modo que este ser descortina, nele mesmo, o a que do ser consigo mesmo*”⁹.

Existencial significa aqui exatamente essa estrutura do ser que é suas possibilidades, isto é, que é aquilo que ainda não é (e talvez não

⁷ Heidegger, M. - *Sein und Zeit*, p. 143.

⁸ *Idem, ibidem*, p. 144.

⁹ *Idem, ibidem*, p. 144.

venha a ser), mas que, nessa condição, pertence essencialmente a esse ser (a Presença); a compreensão é a relação desse ente com essa sua estrutura ou a relação da Presença com seu poder-ser. É nesse contexto que se entenderá a assertiva fichtean: *“torna-te aquilo que tu és!”*, isto é, realiza tuas possibilidades, projeta-te! Para tanto, é necessária a compreensão. Este “aquilo que tu és” não se refere, assim, ao já atualizado ou realizado, ao já feito, mas ao possível como pertencente essencialmente ao ser. Relacionar-se com esse possível, com essa abertura para o indefinido, com o futuro que delineia a ação a encetar, a escolha a fazer, é isto a compreensão no sentido que Heidegger nos propõe.

O último dos existenciais que temos a comentar é a linguagem. A ela pertencem os fenômenos da fala e da língua. A compreensão da linguagem desenvolvida por nosso autor é naturalmente afim a uma compreensão fenomenológica. Por isso ela começa pela fala, que *“é o fundamento ontológico-existencial da língua[...] A fala é existencialmente co-originária com a disposição e a compreensão[...] A fala é a articulação da compreensibilidade[...] O articulável na interpretação, já originalmente em conjunto com a fala, chamamos o sentido”*¹⁰. Por conseguinte, partimos do ato de falar, da fala como acesso ao mundo na perspectiva da presença como abertura. Pela fala se articula o sentido, modo de vivência do mundo pela Presença. Já a língua nós encontramos como uma coisa disponível no mundo, como uma ferramenta. Ela precisa, dessa forma, ser apropriada e usada em situação específica, de modo que se torne viva na medida em que seus elementos, as palavras, sejam engrenadas entre a Presença e sua situação.

A palavra é sempre dirigida ao outro. *“Falar é o ligar ‘significativo’ da compreensibilidade do ser-no-mundo, ao qual o ser-comum (Mitsein) pertence e que se mantém em uma forma determinada do ser-com-outro que se ocupa de algo”*.¹¹

A fala tem quatro momentos constitutivos: o sobre-o-quê, o falado, a comunicação ou participação e a informação. Não são meras propriedades empíricas da fala, mas caracteres existenciais enraizados na constituição de ser da Presença. Nem sempre estão todos presentes em todas as falas ou passam às vezes despercebidos, o que dá motivo de confusão no entendimento da linguagem, que o mais das vezes se

¹⁰ *Idem, Ibidem*, p. 161.

¹¹ Heidegger, M. – *Sein und Zeit*, p. 161.

centra apenas em um aspecto determinado, mormente a informação.

Falando, a Presença se expressa, o que não significa que o que estava dentro passa para o exterior, pois a Presença não é uma interioridade, ela vive sempre já no exterior, na medida em que é abertura. A fala como expressão se constitui no plano do ser-com-outro e não na subjetividade que busca posteriormente transportar para o exterior, e para outro sujeito, o sentido constituído como interioridade. Sentido é já intersubjetivo, ele é elo, ele é o “entre” as Presenças. Por isso também, toda interpretação é já um sentido possível sem dono.

Ao contexto da fala com a compreensão e a compreensibilidade pertence o ouvir. O ouvir é constitutivo da fala. “*O ouvir atento... é o ser aberto existencial da presença enquanto ser-comum para o outro*”¹². No ouvir não se escuta (sons, ruídos) apenas, mas imediatamente se ouve o sentido, o significado. Ouvindo, estamos previamente com o outro no ente sobre o qual se fala. Ouvimos o carro barulhento, a banda de *rock* ensaiando, o cão latindo, o farfalhar de folhas agitadas pelo vento. Não ouvimos primeiro os sons e depois o sentido que eles têm. Também no ouvir (atentamente) o outro, estamos diretamente no seu mundo, participamos diretamente em suas vivências. O discurso do outro não se apresenta primeiramente como tal, como objeto a ser decodificado, mas temos desde o início uma interpretação, uma determinada perspectiva sobre seu mundo vivencial.

Uma última questão a abordarmos é a questão do ser-próprio e do ser impróprio ou impessoal. Reproduzirei sobre esse assunto, a seguir, algumas páginas do texto que publiquei no artigo intitulado “O solipsismo” em “A Prática da Psicoterapia”¹³.

“Enquanto presença a, a existência é essencialmente ser-no-mundo (*In-der-Welt-Sein*). Este, por sua vez, é imediatamente ser-com (*Mitsein*) e co-presença (*Mitdasein*); ambas essas estruturas do ser são co-nascentes¹⁴.

“O estatuto da Presença é algo ambíguo: sou eu mesmo, é o ente que sou eu mesmo. E, no entanto, à pergunta sobre quem é a presença ter-se-á que responder muitas vezes, sobre a presença cotidiana, que não é o eu. O sujeito da cotidianidade é o Man, o ‘se’, um sujeito

¹² *Idem, Ibidem*, p. 163.

¹³ Camon – Valdemar Augusto Angerami (org.) – A Prática da Psicoterapia, Ed. Pioneira, São Paulo, 1999

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 114.

impessoal, ‘a gente’. Somos nós mesmos num modo impessoal.

“Uma outra maneira de responder à pergunta sobre quem é a Presença seria dizer que ‘*é aquilo que, nas mudanças dos comportamentos e das vivências, se mantém idêntico e se refere nisso à sua multiplicidade de vivências*’¹⁵. O que ela não é, é aquilo que durante muito tempo foi considerado seu estatuto ontológico: um *Vorhandenes*, um ser à mão ou diante dos olhos à maneira de coisa, um objeto. Mas não significa colocá-lo do outro lado, como um sujeito desencarnado e não mundano. A presença é o que está aí, que faz, que vivencia, que pode ou não, sem distância. É o sujeito, mas um sujeito que sofre e não causa exteriormente. A Presença é existência, não se confunde com a consciência e por isso também não com o eu: ela é um modo de ser mais básico do que esta, é seu fundamento. A presença sou eu, mas isto é apenas uma designação formal de caráter ôntico. Ontologicamente, os dois não coincidem, mas esta assertiva tem que ser posta sob suspeita. Temos que sair da dicotomia sujeito-objeto, encontrar o existente como ser ambíguo, que não é nem uma coisa nem outra. Só assim poderei encontrar os outros na condição de sujeitos (mas não sujeitos puros), enquanto são eles também presença, enquanto estão também no mundo, o mesmo mundo que eu habito. Como ser no mundo, guardo com este relações determinadas.

“O mundo é meu campo necessário de atuação, de localização, de sofrimento e todas as minhas vivências e experiências remetem a este mundo como seu campo atual ou possível¹⁶. Ele se regionaliza em um mundo em geral e um mundo para mim: o mundo das coisas não culturais e das coisas culturais, do ‘*Vorhandenes*’ e do ‘*Zuhandenes*’ (o aí disponível, à mão, e o útil ou instrumental, o para a mão). O outro se diferencia destas duas regiões do mundo, embora eu o encontre também como ser do mundo. Mas ele guarda com o mundo as mesmas relações que eu e, sobretudo, a região do *Zuhandenes* me mostra isto: aí encontro o outro como alguém que habita este mundo comigo. Não o encontro nunca como mera coisa. Ele é outro ser da ordem da Presença, outro ‘*daseinsmässiges Wesen*’¹⁷. Não posso me distinguir dele nesse sentido (ontológico) e, como consequência dessa nossa in-

¹⁵ *Idem, ibidem*, p. 114.

¹⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 119.

¹⁷ “ente presencial”. *Idem, ibidem*, p. 118.

serção comum no mundo, este se torna mundo comum – Mitwelt¹⁸. Somos, assim, através da relação equivalente que mantemos com respeito ao mundo, seres iguais: ‘o ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si intramundano deste é co-presença’¹⁹. A estrutura mais própria de nosso ser é da ordem da trans-subjetividade no mundo e somos irremediavelmente marcados por ela. Mesmo o estar só é um modo dela e a comprova, porque não haveria estar só senão para alguém que em seu ser é ser-com²⁰.

“A presença é determinada pelo ocupar-se de, cura ou cuidado (*Sorge*); em relação ao campo dos instrumentais (*Zuhandenen*), este ocupar-se assume a forma de arranjar, conseguir, prover ou cuidar de (*Besorgen*); em relação aos outros seres humanos, de assistência²¹ ou providência (*Fürsorge*). Esta assistência, devido à distinção essencial entre os seres aos quais ela se refere e os outros aos quais se referem o cuidar de e o arranjar ou prover, ou seja, a diferença entre os seres existenciais e os não existenciais é qualitativamente diferente destas outras formas do ocupar-se de, pois é uma atitude existencial, um modo de relação ao outro em tudo diferente da mera manipulação das coisas. Há modos deficientes de assistência, como outros satisfatórios. O estar para, contra ou sem o outro, o passar-de-lado-pelo-outro, o não se interessar pelo outro são modos da assistência. O estar-com-outros mediano e cotidiano é caracterizado pelos modos da deficiência e da indiferença na assistência. Também há modos positivos da assistência. O primeiro caso seria aquele em que quem assiste se coloca no lugar do assistido, providenciando tudo para ele e por ele, arranjando tudo para ele. O assistido se torna aqui dependente e dominado por aquele que assiste. Essa espécie de assistência caracteriza grande parte do ser-com.

“Um outro modo positivo da assistência é aquele em que quem assiste não toma o lugar do assistido, ao contrário, o impulsiona para frente em suas possibilidades existenciais. Aqui o assistente não cuida de coisas, mas do próprio assistido, procurando ajudá-lo a cuidar por si mesmo do que lhe é necessário, procurando ajudá-lo a

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 118.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 118.

²⁰ *Idem, ibidem*, p. 120.

²¹ Esta tradução é sem dúvida muito literal e pouco adequada, mas a mantemos provisoriamente por falta de outra melhor.

exercer o cuidado, fazendo-se, assim, livre²²".

Na concepção ontológica heideggeriana, a assistência é considerada um constitutivo de ser da Presença. Não, pois, algo exterior a ela, como algo que se lhe acrescentasse por algum mecanismo ou caminho secundário; é inerente a ela e parte de sua constituição própria sendo, assim, ontologicamente inscrita no ser do homem. É o seu modo de dizer que o outro, em qualquer situação vital que eu me encontre, é sempre parte constituinte estrutural de meu próprio ser, mesmo na solidão, mesmo na recusa do outro, no ódio, no desinteresse ou no alheamento, para não falar da dominação, da agressão ou da exploração, onde a preeminência do outro já se mostra mais evidente.

Devido a essa constituição, a existência do outro está aberta para mim como a minha para o outro. Essa abertura é parte do ser-com (outro). *"A abertura pertencente ao ser-com da co-presença de outros reza: na compreensão de ser da presença já reside, porque o seu ser é ser-com, a compreensão de outros. Este compreender é, como compreender em geral, não um conhecimento crescido a partir de um reconhecimento, mas um modo de ser originalmente existencial, que torna o reconhecimento e o conhecimento pela primeira vez possíveis"*²³.

"Sendo a presença em sua constituição já intersubjetiva, a compreensão é uma atitude original do homem e não reserva qualquer mistério – é primeiramente como Intersubjetividade que somos formados, o que significa compartilharmos um mundo significativo.

É, pois, necessário distinguir aqui entre fenômeno e ser, entre a constituição dos seres, questão ontológica, e o fenômeno da empatia. Esta última foi tomada muitas vezes como a solução do problema da relação ao outro, quando seria necessário justamente explicar como ela pode agir. Nesse caso, *"aquilo que constitui primeiramente e de modo fenomenal uma maneira do estar-com-outros que compreende é tomado simultaneamente como sendo aquilo que inicialmente e originalmente possibilita e constitui o ser para outros. Esse fenômeno, designado de modo não exatamente feliz como 'empatia', deve então ontologicamente lançar a ponte entre o próprio sujeito dado primeiramente só e o outro sujeito dado a seguir como fechado"*²⁴.

²² Conforme toda a passagem das páginas 121 a 122 da mesma obra citada.

²³ Heidegger M., *Sein und Zeit*, p. 123-124.

²⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 124.

A assistência (*Fürsorge*) se dá no mais das vezes nos modos deficientes ou pelo menos indiferentes. Isso afasta o outro e exige caminhos especiais de aproximação. Talvez isso tenha conduzido à ilusão de que a condição original do homem fosse a solidão, o *solus ipse*, a consciência constituída a partir de si mesma em sua individualidade. Por isso, a compreensão do outro foi entendida como “empatia”, penetração no outro a partir de si próprio ou, talvez pior, uma mera “*projeção do próprio ser para si mesmo 'em um outro'*”²⁵. O outro seria aqui um duplo de si próprio. Mas como a Presença é originalmente co-presença, a empatia não é constituinte primeiro da presença, ela assenta muito mais sobre os modos deficientes do ser-com²⁶. Ao contrário da primazia ontológica do eu propugnada pelo idealismo, é necessário reconhecer que “*a presença não é, no absorver-se no mundo de que cuida, isto é, ao mesmo tempo no ser-com para os outros, ela mesma*”²⁷.

O que seria necessário explicar em primeiro lugar não é a relação com o outro, mas o próprio eu, o si próprio. Estamos, primeiramente, no campo significativo comum e compreendemos, por isso, o outro de modo implícito, isto é, não na intenção de compreender o outro, mas na compreensão intencional imediata e não temática. Na relação cotidiana e mediana, essa proximidade com o outro é tal que chega a ser uma espécie de fusão. O sujeito dessas ações não sou eu nem é algum outro, é o sujeito que somos todos sem ser ninguém em particular, o “se” (Man), “a gente”. “A gente” é, assim, uma dimensão do ser que não se coloca na primeira pessoa, mas também não nas outras pessoas, ele constitui a todos e unifica a todos, coloca a cada um sob a tutela dos outros, mas não de outros determinados, e sim de quaisquer outros. “*O arbítrio dos outros dispõe das possibilidades de ser cotidianas da presença*”²⁸. Vivemos sob uma espécie de ditadura do “se”. “*Nós saboreamos e nos divertimos, como se saboreia; nós lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte, como se vê e se julga; nós nos retraímos, entretanto, também da grande multidão (ou da vulgaridade), como se se retrai; nós achamos revoltante o que se acha revoltante*”²⁹.

O “se” tem modos próprios de ser. São o distanciamento, a

²⁵ *Idem, Ibidem*, p. 124.

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 125.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 125.

²⁸ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 126.

²⁹ *Idem, Ibidem*, p. 127.

medianidade e o nivelamento das possibilidades de ser. A medianidade se refere ao modo de ser médio, ao que é aceito, proibido, visto como de bom-tom, etc. Em conjunto, constituem a “publicidade” no sentido de “o que é público”. O campo do público regula o discurso e tem sempre razão. Estabelece os lugares-comuns, a opinião geral e certo consenso, mas o faz não porque tenha penetração nos assuntos e nas coisas, e sim pelo contrário, porque é insensível às diferenças de nível e de autenticidade. Assim, “*escurece tudo e dá o encoberto pelo conhecido e acessível a todos*”³⁰.

“A constância da Presença reside no distanciamento, na medianidade, no nivelamento, na publicidade, no “descarregamento do ser”, que é o caráter pelo qual o “se” alivia a Presença de sua carga na sua cotidianidade e no ir de encontro à Presença por parte do “se”. E essa constância é de caráter existencial enquanto modo-de-ser da Presença como ser-com.

Por isso, “o ‘se’ é um existencial e pertence à constituição positiva da presença na qualidade de fenômeno arqui-original”³¹. Isso quer dizer que a existência no modo do “se”, do impessoal, é de caráter existencial ou humano, vivido, não se confundindo com o modo de ser das coisas nem daquilo que a filosofia antiga e moderna denominou de espírito. O Man, o “se”, é um modo particular de estar com os outros, no qual transcorre a maior parte da vida ou da existência humana. Ele rompe, pois, com a ilusão do eu, sendo a constatação de que minha existência não se confunde com o eu, de que se passa a maior parte do tempo fora de mim enquanto ipseidade – passa-se no impessoal, deslocando essa constatação, o eu para um plano secundário de nosso interesse filosófico, promovendo a existência (a Presença, o Dasein) a primeiro plano. Compreender o modo de ser que a Presença é, é, pois, tarefa essencial e revoluciona toda a ontologia, porque “*a mesmidade do si mesmo propriamente existente é, pois, separada ontologicamente por um fosso da identidade do eu que se mantém através da multiplicidade das vivências*”³².

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 127.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 129.

³² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 130.

1. Da Analítica da Existência à Análise Existencial

Vamos a seguir trabalhar um caso clínico de Binswanger, na perspectiva da Daseinsanalyse. Esta, lembremos, é a aplicação da Analítica Existencial de “Ser e Tempo”, mais, no caso de Binswanger e seus seguidores, daquilo que foi exposto em “Formas Básicas e Cognição da Presença Humana”, à análise e tratamento do sofrimento psíquico. A Daseinsanalyse, assim, é a análise dos modos de presença ao mundo, particularmente dos modos de presença sofredora. É a versão ôntica (referente ao nível do ente ou do existente concreto) da Daseinsanalytik ou Analítica da Presença. Melhor do que chamá-la de Análise Existencial, assim, seria chamá-la de Análise da Presença.

O caso que vamos trabalhar é o de Ellen West, publicado na versão em espanhol na edição organizada por Rollo May e Ellenberger com o título de Existência, logo, traduzido do inglês para o espanhol e não diretamente do alemão. O nome da paciente é certamente fictício. Constitui um dos cinco grandes casos clínicos descritos por Binswanger. Primeiro, a biografia.

Tratou-se de uma jovem de família judaica, presumivelmente burguesa, isto é, abastada. Teve uma ama cristã que lhe infundiu certa religiosidade, perdida totalmente no final da adolescência, ao ler uma novela de nome Niels Lyhne, do escritor escandinavo J.P. Jacobsen, muito nihilista, com cujo pensamento, afinal, ela se identificou muito. Seu pai também era arreligioso, possivelmente ateu. Ela mesma, na adolescência e parte da juventude, escrevia poesias. Nessa época, manifestava espírito romântico, arrebatado e queria realizar grandes feitos. Adotou como lema: “*aut Cesar aut nihil*”(p.290) (ou César ou nada), o que manifesta seu espírito ambicioso.

Menciona-se o ter ela rejeitado o leite materno aos nove meses de idade. Binswanger dá certa importância a isso, como veremos, como uma primeira manifestação notável de sua oposição ao mundo. Aos dez anos de idade mudou-se para a Europa, mas não foi informado onde vivera antes. Interessava-se pela língua e literatura alemã, mas não realizou a prova de conclusão de curso secundário que lhe abriria as portas para um ingresso na universidade onde, entretanto, queria estudar economia política, a par de seu desejo de modificar e corrigir as injustiças sociais. Estas, a essa altura, a preocupavam bastante e

queria dedicar-se a saná-las, adotando uma ideologia possivelmente marxista. Em vez disso, prestou um outro exame, para professora.

Até os dezesseis anos de idade usava roupas masculinas, chupava o polegar e tinha brincadeiras de menino. Nessa idade, surgindo seu interesse por rapazes, passou a vestir-se como moça e deixou de chupar o dedo. Teve alguns entusiasmos por vários assuntos, como a equitação e assistência social, a que se dedicou por período mais ou menos extenso, inclusive profissionalmente em certa época. Alguns pequenos romances lhe resultaram em decepções, como no caso de um professor de equitação. Depois, envolveu-se com um estudante, que namorou, mas que acabou deixando por pressão de seu pai. Possivelmente fosse sem posses, motivo da reprovação dele, mas parece ter sido o mais forte envolvimento afetivo que teve. Posteriormente, quando já namorava um primo, voltou a encontrar-se com esse estudante, mas mesmo assim não conseguiu levar em frente esse relacionamento.

Foi algum pouco tempo depois desse rompimento – da primeira vez – que Ellen apresentou problemas relacionados à alimentação. Engordou muito (mais de 80 quilos) e depois se submeteu a regimes forçados. A partir daí, essa temática tomou conta de sua vida cada vez com mais intensidade. Apresentava compulsão por comer em demasia, o que a deixava profundamente infeliz e angustiada, levando-a a regimes e procedimentos radicais destinados a emagrecer, como tomar laxantes e provocar vômitos, diariamente, bem como a não comer. Então emagrecia, chegando, em certa ocasião, a pesar cerca de 45 quilos mas, como com toda bulímica, isso não era suficiente para tranquilizá-la. Precisou mesmo fazer tratamento nutricional e então engordou de novo, o que a deixou em desespero, levando-a novamente aos regimes forçados. Queria ser magra e “etérea”, isto é, pouco volumosa, imaterial, leve. Gradualmente, sua vida foi se restringindo a essa luta entre sua tendência a comer e engordar por um lado e a forçar-se a regimes e uso de artifícios para emagrecer, por outro, sempre com enorme sofrimento psíquico.

Depois do rompimento com o namorado estudante, Ellen passa a aceitar a corte de seu primo e acaba por casar-se com ele. Ele parece tê-la amado, pois a acompanhava em muitas atividades, como suas longas caminhadas (25-30 milhas diárias) ou algumas interna-

ções para tratamento, revelando paciência e companheirismo. Se não pôde inverter o curso de sua enfermidade, contribuía para que ela ficasse mais tranquila quando estava presente.

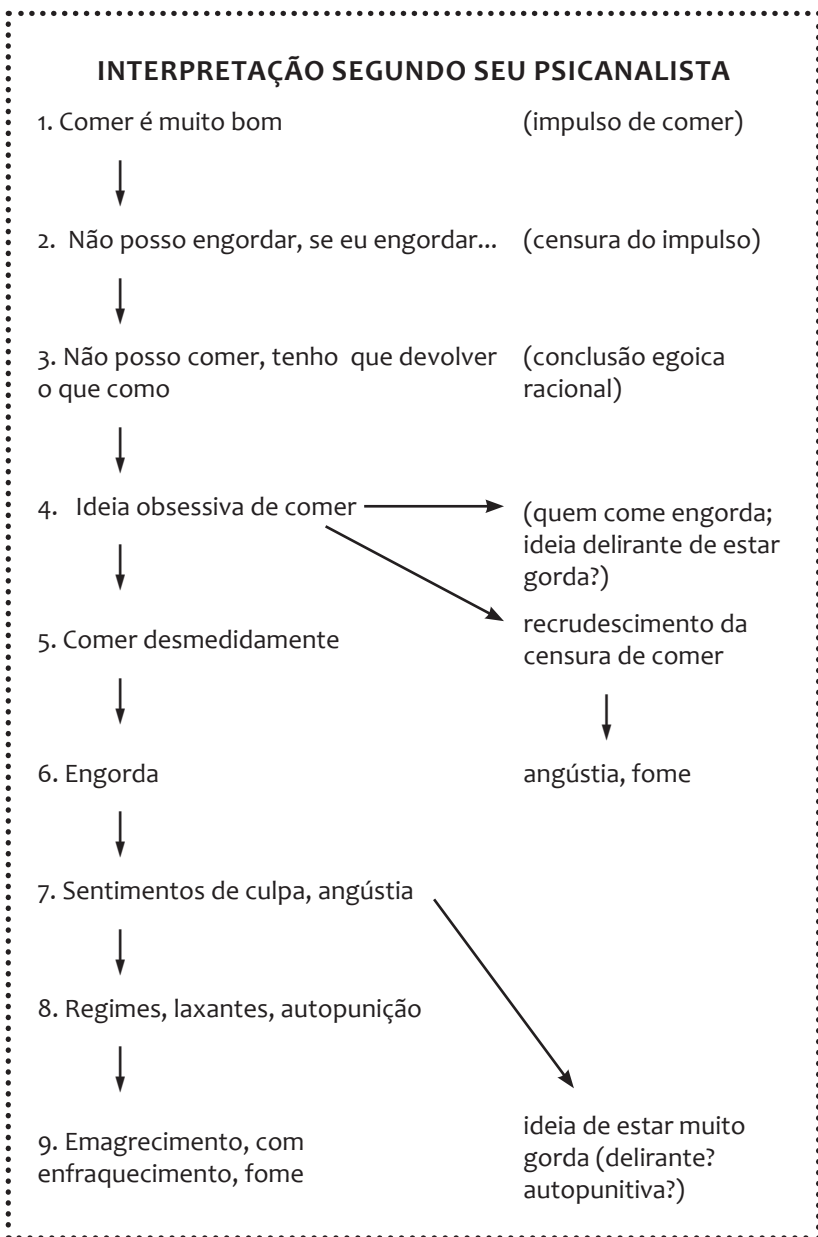
Ellen submeteu-se à psicanálise em duas ocasiões, com psicanalistas diferentes. O primeiro, pouco ortodoxo, não obteve resultado; o segundo, ortodoxo, acreditava estar próximo da sua cura e a diagnosticava como obsessivo-compulsiva, mas do ponto de vista sintomático também não obteve resultados. Desse diagnóstico, discordaram Kraepelin, Bleuler e Binswanger, que acabaram por considerá-la esquizofrênica, após uma junta médica. Então Binswanger a devolveu à família, dizendo não poder curá-la, e quase imediatamente após sua volta para casa ela se suicidou tomando veneno. Já havia feito várias tentativas de suicídio antes e pedia constantemente aos médicos e familiares que a ajudassem a morrer. Poderíamos esquematizar a situação de Ellen conforme os quadros a seguir, e muito conforme a visão que teriam os psicanalistas que a trataram, os quais a consideraram obsessiva (veja quadros).

Observamos que na vida de Ellen nada de seus projetos ou desejos se realizou. Seus envolvimento afetivos deram em nada ou ela não teve coragem de afrontar seu pai para fazer valer sua escolha; seus desejos grandiosos em relação à literatura caíram no vazio; seu projeto de estudar economia política não avançou, pois ela sequer prestou a prova de final de curso colegial³³. Seu plano de consertar os males sociais do mundo também permaneceu praticamente na estaca zero, pois ela foi incapaz de dar-lhes qualquer sequência além do trabalho social que fazia, mas que era muito limitado (entretanto, foi relatado que durante o tempo em que se encontrava trabalhando tinha um dos poucos momentos de alívio de suas angústias em relação ao seu peso). Seu casamento parece ter sido, para ela, mais uma conveniência ou talvez apenas para satisfazer o pai, de modo que também não lhe deu qualquer sentido de realização própria. Até mesmo o projeto de ter um filho fracassou, pois ela abortou em função de uma de suas mar-

³³ Nos países de língua alemã, há uma prova ao final do curso médio que discrimina uma nota para cada aluno, a qual serve para qualificá-lo com vistas à universidade. Essa nota valerá pelo resto da vida e, tanto quanto eu saiba, não tem segunda oportunidade. Por isso, muitos estudantes hesitam em realizá-la, preparam-se muito e vivem muita ansiedade em relação à mesma, o que explica que Ellen não tenha chegado a submeter-se a ela e tenha preferido outra com outro objetivo.

chas muito forçadas. O médico a considerou inapta para uma nova gravidez devido ao seu estado de saúde.

Quadro 37



Quadro 38

2ª ALTERNATIVA DE INTERPRETAÇÃO

1. Estou muito gorda (ideia delirante)



2. Não posso comer



3. Fome, emagrecimento



4. Comer compulsivo



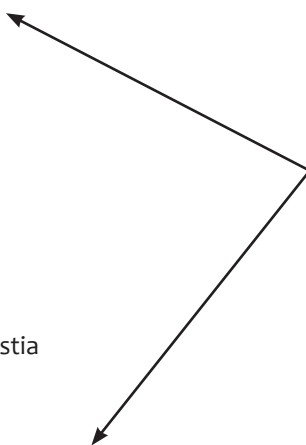
5. Engorda



6. Sentimentos de culpa, angústia



7. Regimes, laxantes, autopunição



Ao analisar o caso, Binswanger inicia por salientar a cisão entre o que chamou de seu mundo etéreo e o mundo da tumba. O primeiro é o mundo do seu desejo de ser magra, das grandes realizações, da poesia, do ilimitado, das possibilidades puramente ideais, do futuro; mundo da leveza, da imaterialidade, da evanescência, desvinculado da prática. O outro é o mundo do subterrâneo, da materialidade pesada e opaca, do morto, do passado ou das possibilidades esgotadas e mortas; mundo fixo, rígido. A existência de Ellen se suspende entre esses dois mundos, que não se comunicam, que não negociam um com o outro: ao contrário, sempre se opõem, conflitam, se excluem.

Ao mundo etéreo pertence o desejo de ser magra e leve, incorpórea mesmo. Ao da tumba, o corpo com seu apetite voraz, os projetos fracassados, as oportunidades perdidas, o não realizado. Também a matéria, o corpo, o mundo tal qual é, sua família, parecem todos pertencer a esse mundo.

A cisão e conflito entre esses dois mundos correspondem a uma cisão entre os mundos constitutivos fundamentais descritos por Heidegger: ao primeiro, o mundo etéreo, corresponde, em Ellen West, o *Eigenwelt* ou mundo próprio; ao da tumba, correspondem para ela o *Mitwelt* (mundo comum) e o *Umwelt* (circum-mundo). Essa cisão, para ela, teria começado muito cedo, tendo como primeiro sinal o abandono do seio aos nove meses. Mas vários outros comportamentos o teriam sempre marcado: seus brinquedos e roupas de menino manifestavam sua inconformidade com sua condição sexual natural; seu aferramento ao grandioso e ao “tudo ou nada” mostrava sua incompatibilidade com a cotidianidade e medianidade da vida; seu espírito revolucionário, o conflito com a ordem social e a condição da família; seu desgosto com seu corpo, sua inaceitação de sua condição biológica natural; seus arroubos de entusiasmo pela natureza e pela vida, um anseio pelo extraordinário. Mas a nada disso Ellen conseguiu também se entregar e nisso dar sequência ao seu processo de autorrealização.

Essa oposição entre o mundo próprio e os mundos comum e circum-mundo “*estreita o âmbito das possibilidades existenciais, reduzindo-o a setores limitados de possível conduta*”(p.326). Em vez de independência, essa postura de oposição acaba por ser uma dependência em relação ao mundo comum, na medida em que sempre se posiciona contra. Como consequência, Ellen está sempre numa certa solidão, como que prisioneira de seu próprio mundo, o da fantasia, e “*seu eu permanece limitado a desejar e sonhar apaixonadamente, a sonhos, desejos e paixões emocionais*”(p.329). Binswanger pensa que o amor, modo dual de existência segundo ele, está aqui também dificultado, na medida em que essa oposição constante a coloca em descompasso com os outros: “[...] *a ambição nascida da rebeldia e da obstinação, o ambicioso ‘eu sei o que quero’ e ‘eu mando em minha casa’ significa precisamente o estado nômade e a infinita inquietude da existência. Em lugar da autêntica relação eu-tu do ser dois em um, em vez de refugiar-nos no momento eterno do amor, encontramos que o*

Mitwelt se compõe exclusivamente de totalidades individuais enfrentando-se mutuamente – o que se traduz concretamente no afã inquieto por pegá-los em um ponto fraco e no impulso incessante por dominar e dirigir aos demais”(p.329)³⁴.

Mencionei anteriormente o conceito de Binswanger de que o amor e a amizade seriam duas modalidades de experiência estruturantes do psiquismo, por conseguinte, relacionadas ao adoecer psíquico, tanto na origem quanto como consequência. Na origem, é a suposição de que a falta de uma relação amorosa saudável na infância, ou mesmo na idade adulta, condiciona o adoecimento psíquico; como consequência, que a morbidez psíquica obstaculiza o estabelecimento de relações amorosas e de amizade (o que é bem uma constatação empírica). Assim sendo, Ellen West estaria presa num ponto em que não poderia, justamente, vivenciar o que precisaria para mitigação de sua

³⁴ Binswanger se posiciona aqui, em relação a essa temática, na linha de uma tradição do pensamento alemão que procura resgatar uma relação intersubjetiva para escapar ao solipsismo do pensamento moderno. Em Martin Buber – teólogo mais do que filósofo – no seu livro *Eu e tu*, que teve grande influência sobre muitos pensadores e também sobre Binswanger, teorizam-se dois tipos de relação fundamental do homem com o outro: a relação eu-tu, de caráter pessoal, dual, e a relação eu-isso, impessoal, objetivante. Parece-me, particularmente, que Binswanger se deixou capturar um pouco pelo pensamento romântico, ao refundir essa questão em termos de relação dual do amor e da amizade, ao que ele pretende dar importância, senão ontológica, pelo menos antropológica. Em contraste com ele, mas ao mesmo tempo numa linha de pensamento semelhante, outros pensadores, entre os quais Max Scheler, enfatizaram um vínculo *comunitário* como representando uma experiência crucial para o homem. Esse vínculo, vivido, sobretudo, entre povos tribais, onde a vida de um é a vida do outro, a história de um é a da tribo e a da tribo é a de cada um, em que a individualidade ocupa papel insignificante e todos se sentem irmanados na tribo, teria um caráter completamente diferente do vínculo social das sociedades pós-tribais, vínculo superficial, formal, tênue. Assistindo a uma palestra de um jovem índio brasileiro formado em antropologia, fui informado que entre todas as tribos brasileiras, de todas as culturas bem diferenciadas, três rituais coletivos são universais e um desses se refere à amizade: todo índio valoriza superlativamente a amizade, agradece aos deuses por ela, comemora-a, glorifica-a, canta-a, dança-a.

Entre esses dois extremos da relação meramente social e da comunitária vivida por toda uma tribo encontramos em alguns povos, como os indianos, por exemplo, uma forma intermediária em que o vínculo de proximidade e identificação com o grupo é preservado, mas não mais numa situação tribal. Trata-se de um vínculo familiar, da grande família constituída de tios, tias, avós, primos e outros, algo como um clã, que até bem pouco tempo ainda encontrava algo semelhante no interior do Brasil. Mas é necessário que haja de fato vida em comum, história comum, convivência próxima, identidade entre indivíduos e grupo e não apenas uma relação formal, um pertencimento apenas nominal ao grupo.

angústia, para seu apaziguamento, digamos.

Entretanto, a análise do caso leva nosso autor a considerar outra sorte de questões. Pois o divórcio entre o mundo próprio e os outros dois joga Ellen West numa estéril inação, uma estéril incapacidade de agir. “*A ação prática é a que situa a existência na terra e lhe ensina a ter-se e mover-se nela[...] na atividade profissional e na conduta diária pré-profissional e não profissional – família, amizade, jogos, esportes – é onde a existência encontra os cimentos sobre os quais se estabelecer na terra..*”(p.330). Portanto, é a ação prática que põe em movimento a existência, é ela que engrena a Presença e o mundo, que permite à Presença atualizar-se e realizar-se, dando a cada um o sentimento de viver, de ter substância e conteúdo. Na falta da ação instala-se o vazio da imobilidade do ser. Essa incapacidade de agir, de transformar sonhos em ações práticas, projetos em caminhada é, conseqüentemente, o que está na origem da vacuidade existencial de Ellen West, a qual seu ser tenta desesperadamente preencher fisicamente com alimento. Não se trataria, assim, de um impulso meramente orgânico para comer, mas do preenchimento de uma existência vazia. E nem se trataria, em primeira mão, apenas de uma compulsão como resultado de um impulso reprimido, isto é, de um impulso reforçado pela repressão.

Na perspectiva dessa cessação do devir podemos compreender a morte de Ellen. Se ela não consegue pôr em prática qualquer projeto, o ato pelo qual dá fim à sua vida é sua violenta intervenção no mundo, sua última e desesperada tentativa de fazer progredir sua existência. No último dia de vida, Ellen está bem. Come e saboreia o alimento, sem culpa e sem angústia; lê, conversa e faz tudo como se fosse uma pessoa saudável. Ela está curada, depois de decidir pela morte. Está curada de sua paralisia existencial, de sua incapacidade de agir e intervir no curso das coisas. Paradoxalmente – “*lutando pela vida busco a morte e buscando a morte encontro a vida*”(p.354) – é pelo gesto que interrompe em caráter definitivo esse devir que ela, por um dia ainda, o reencontra. Nisso residia a *necessidade* de seu suicídio (“*a morte, essa morte concreta, era o coroamento necessário do sentido vital dessa existência*”)(p.354). Sem ele, sentia-se condenada à inoperância e à impotência, o que a situava no plano das coisas inertes e mortas, da matéria bruta, do pesado e opaco, rígido, fixo e duro. Mundo da tumba. Representado pelo corpo maciço, gordo, inágil, lento, volumoso,

pesado. De onde seu horror a engordar, sinônimo de pertencimento a este mundo material e inerte. Na outra ponta, o mundo etéreo: em si mesmo, possibilidade pura, evanescência, transparência, mas também inefetividade e inação, pois uma ação só pode se situar no âmbito do circum-mundo e do mundo social.

Aqui chegamos à razão para Binswanger considerar esse como um caso de esquizofrenia, apesar da ausência de sintomas propriamente tais. Para justificá-lo, nos remete ao que Kierkegaard designou como “enfermidade de morte”. *“Com efeito, na base de muitos casos de esquizofrenia podemos encontrar esse desejo desesperado de não ser a si próprio... como também podemos encontrar sua contraparte, o desejo desesperado de ser a si mesmo”*(p.357) (e não poder sê-lo). Pois na mente de Ellen *“nos impressiona vivamente o sentido – melhor dito o contrassentido – existencial de sua vida. Esse sentido não consistia precisamente em ser ela mesma, senão muito mais em não ser ela mesma”*(p.357). Ellen se consumia em combater tudo aquilo que em si era o dado de antemão, a tendência, a situação, a realidade de sua condição, mas não conseguia fazê-lo por atos efetivos que promovessem mudanças com as quais pudesse se contentar. Ela só queria a transformação total, a “eterização” completa, a transmutação da existência mediana em existência fantástica ou extraordinária. Mas faltaram-lhe entrega e potência.

Assim, *“o desespero de ver que a morte não se apresenta ‘por si mesma’ em sua existência se transforma graças ao suicídio de Ellen na celebração de sua própria entrada em sua existência. Essa entrada é triunfal não só porque a morte se apresenta como amiga, trazendo em sua comitiva a liberdade e a liberação das cadeias da vida, mas também por outra razão muito mais profunda: é que no recurso voluntário-necessário à morte, a existência deixa de ser ‘desesperadamente ela mesma’, para ser ela mesma autêntica e totalmente. Alguém é ele mesmo ou existe autenticamente quando resolve decididamente uma situação em ato; em outras palavras, quando o presente e o passado se fundem em um presente **autêntico**”*(p.358).

Sobre a questão da Temporalidade relacionada ao caso, vivência sempre no centro da existencialidade, Binswanger dirá que o desejo de um eu etéreo era também o de ser atemporal. Quanto ao elemento destrutivo, constituiu-se de um escurecimento gradual, de um lento

processo de putrefação ou redução a pó, um naufrágio penosamente lento, um congelamento do tempo. Por outro lado, o instantâneo aparece duas vezes, como a chama de paixão devoradora do final de sua adolescência e como uma fantasia suicida de um de seus sonhos. E “os desejos ribombantes (dessa mesma época) que voam sobre a pesadez da terra (para) esfuma(re)m-se rapidamente”(p.360). Sendo ser (Dasein, a Presença) e tempo equivalentes, tais vivências temporais compreendem o próprio ser. “Esse existir, ser, tomar posições e ater-se a elas deve desenvolver-se partindo da temporalidade”(p.361).

É necessário distinguir duas modalidades de relação ao tempo: a vivência temporal (temps vécu, de Minkowski) e a experiência do tempo, de Strauss, que equivalem à sensação e conhecimento ou à sucessão real do tempo interior e sua objetivação e pensamento. Na primeira delas “se incluem as verdadeiras ‘perturbações de tempo’, que são de importância básica para compreender antropologicamente as depressões endógenas[...] no segundo conceito entra o que com toda razão Von Gebsattel chamou ‘a experiência de desrealização referida ao tempo’ e as observações aportadas por pacientes depressivos e esquizofrênicos[...]”(p.361-362). Quanto ao entendimento do próprio Binswanger sobre a Temporalidade, ele nos diz que tem em conta não “o que está-em-ser, nem um suceder nem um devir que surge só por si mesmo, mas a autotemporalização enquanto tal”(p.362), que se desdobra nos fenômenos do futuro, passado e presente, os quais Heidegger chamou de êxtases temporais, no sentido de saída de si (*ex-stases*) ou movimentos do ser “em direção a”, “sobre o quê” e “com o quê” ou ainda “em direção a si mesmo, olhar retrospectivo e deixar-se encontrar”(p.362).

Para a Análise Existencial importará “compreender as modificações na temporalização dessa existência pelos seus modos de ser no mundo[...] O fenômeno primordial da Temporalidade original e autêntica é o futuro; e este, por sua vez, contém o sentido primário da existencialidade, dos planos que alguém tem sobre si mesmo e por si mesmo”(p.362-363). Isso porque é em relação a esse futuro aberto que a ação humana se desenvolve, visando defini-lo. Importante é a capacidade de ser, isto é, vir-a-ser e “conhecer esse ser capaz de ser significa compreender”(p.363); ou, para dizê-lo nos termos de Heidegger, compreender é apreender suas próprias possibilidades de escolher e agir. E “o sentido existencial do presente está na criação do mesmo pre-

sente mediante a resolução decisiva de uma situação determinada em ação”(363).

No caso de Ellen West, sua temporalização se centra sobre o absoluto predomínio de seu mundo etéreo, das fantasias e desejos, o qual não faz qualquer concessão ao mundo da ação prática. Nem mesmo a poesia estabelece aí qualquer ponte no seu caso, pois não é sua vocação. De modo que esse mundo acaba por ser divorciado do passado e construído de modo fantástico, projetado num futuro de possibilidades ocas, vazias, absolutas, meramente ideais. *“Em um futuro semelhante, ‘tudo é possível’; é o futuro de desejos e anelos ilimitados, sem obstáculos nem restrições e ambiciosamente otimista”*(p.364). No entanto, é também um mundo de uma existência inautêntica, por fechar-se ao seu ser fundamental, àquilo que é sua base, suas possibilidades reais, suas condições concretas e sua situação e suas sempre presentes limitações ou sua finitude. Dessa maneira, trata-se de uma Temporalidade dissociada, em que o futuro se esfuma no nada e o passado se transforma em sombra ameaçadora, misteriosa e fatal, causadora de terror e angústia. Esse passado será assim o mundo da tumba, de passado onipresente. *“Esse horror infernal é o horror que sente a existência de ver-se engolida por sua base”*(p.366) – a Materialidade. A queda num passado fechado, como ausência de possibilidade e domínio do “é”, do “já sido”, do “foi”, enfim, de tudo o que já não muda e está, destarte, morto, pela ausência de ação prática e intervenção no mundo, reduz o próprio mundo – comum – à insignificância. Então, a *“insignificância do mundo, tal como se apresenta na angústia, patentiza a absoluta futilidade de quanto pode ocupar nossa atenção no mundo prático”*(p.366).

Com a queda no mundo da tumba, compreende-se a voracidade de Ellen: é o domínio da Materialidade, da simples biologia, do vegetativo. *“Essa voracidade por comer, como expressão da vacuidade do mundo da existência e de sua redução à pura terra, é terror, é angústia”*(p.368). De um lado, assim, o mundo etéreo, dos desejos, se esvai no nada de uma perfeição impossível. Do outro, a queda no terreno, no material, no já feito, no morto; nenhuma conexão entre esses dois mundos. *“O mundo etéreo expressa o terror do futuro real, produzido pelo desejo de ser diferente, e com isso também o medo da morte; de outro lado, o mundo da tumba se move no terror do puro passado”*(p.368).

Para unir esses dois mundos, ambos divorciados da ação prática e realizadora, da ação que constrói a realidade, Ellen encontrou somente um meio, uma saída: *“o suicídio é a ruptura voluntária dessa antinomia mediante uma ‘resolução’ ou um fato resolutivo de ação prática, em que a liberdade triunfa da escravidão de uma maneira necessária e definitiva”*(p.369).

Entretanto, o problema com Ellen não foi nunca ter desenvolvido qualquer ação prática, mas sua ação não ter sido empregada a serviço de sua autorrealização existencial e sim de sua ambição de conquistar um nome imortal. Desse modo, nunca atingindo o ideal de suas fantasias, perdendo a oportunidade de agir quando podia, agindo “em falso” em outras ocasiões, ela permaneceu num limbo de autorrealização. Nisso, sua Temporalidade se converteu de autêntica temporalização em mera preocupação pelo tempo. Muito do que fazia visava encher o tempo, dar-lhe uma ilusão de estar agindo, pois acabava não tendo qualquer sentido autorrealizador. Por isso sua atuação frenética, da mesma forma que sua voracidade com a comida. O suicídio é o único evento a romper com essa dinâmica. Após decidida por ele, Ellen tem novamente tempo, vive um dia feliz e pleno. Ela está livre e pode entregar-se ao momento. O suicídio foi seu gesto de união de seus dois mundos e transcendência a partir deles.

Necessário é compreender o sentido do ato na vida do paciente psicótico. Não só o suicídio, mas outros atos desesperados, radicais, fortes, intervenções violentas na realidade, visam escapar à inércia de um tempo congelado, reintroduzir-se na existência e recuperar o poder de intervenção no mundo. São também, segundo Binswanger, tentativas de recuperar-se a si mesmo.

No subtítulo “Eternidade”, ele analisa a vivência de Ellen em relação ao amor ou o que ele chama de relação dual. Trata-se muito mais de considerações de caráter antropológico e mesmo poético; relaciona o amor à suspensão do tempo na forma de uma eternização, uma espécie de participação no eterno e vivência de eternidade. Opi-na que a paciente não vivia nesse modo de experiência, embora esta não lhe fosse estranha, conforme as relações dela com várias pessoas, sua ama, suas amigas “etéreas”, seu marido e especialmente seu namorado (estudante) e as pessoas às quais ela se dedicou em suas obras sociais, as quais muitas vezes desenvolveram laços afetivos em relação

a ela. Mas essas relações não a colocaram decididamente no campo da experiência amorosa, tendo permanecido sempre, em sua vida, mais forte o anseio de ser lembrada do que o amor. Por isso, a experiência amorosa não pode salvá-la, inclusive porque parece ter sido muito mais dirigida dos outros em relação a si do que de si para os outros.

2. A exaltação como modo de ser no mundo

O pequeno texto de Binswanger sobre a exaltação foi publicado no seu penúltimo livro, o “Três Formas da Existência Malograda”³⁵. Esse pequeno, mas denso ensaio se refere a uma forma da esquizofrenia ou talvez algo que pudéssemos chamar de sintoma: justamente a exaltação. Ele nos permitirá ilustrar várias coisas: algo da ontologia de “Ser e Tempo”, o existencial da compreensão; uma antropologia da exaltação, isto é, o significado humano desse “distúrbio”, ou melhor, dessa esquisitice, e a sabedoria da linguagem, que já contém, na própria semântica, uma compreensão do fenômeno. Veremos como essas três perspectivas nos aproximarão do mesmo, permitindo-nos penetrar nessa experiência.

Primeiro, a questão ontológica, que nos abrirá uma primeira porta de aceso ao fenômeno. Pois este será analisado no campo do existencial da compreensão. Lembrando: o existencial é, em Heidegger, o equivalente para a ontologia do homem, a ontologia do Dasein, a Presença, de uma categoria na ontologia tradicional, na ontologia aristotélica, por exemplo, com suas 10 categorias definidoras do ser. Os existenciais incluem, como já disse, a ocupação, a disposição, a compreensão, a interpretação e a linguagem. Heidegger não vai chamá-las de categorias, pois estas seriam relativas somente aos seres do tipo coisa (*Vorhandensein*).

O existencial da compreensão se entende como a relação da Presença com suas possibilidades próprias, isto é, a apreensão que a Presença tem de suas possibilidades no sentido mais lato, como ser humano. Por exemplo: a Presença tem como possibilidade própria construir ferramentas e aumentar sua eficácia no desempenho de qualquer

³⁵ Único livro de Binswanger por enquanto traduzido para o português. Entretanto, aqui estamos trabalhando com sua versão para o espanhol, mais antiga: *Tres Formas de la Existencia Frustrada*. A versão portuguesa traduz o termo alemão *Verstiegenheit* por extravagância.

tarefa a partir delas; diante de uma tarefa qualquer, uma Presença, um ente, um ser singular, qualquer um de nós, compreende na medida em que suspeita e supõe ser possível construir uma ferramenta que o capacite a um melhor desempenho nessa tarefa; a consequência será o esforço para inventar, esforço perfeitamente pertinente, de acordo com a estrutura de seu próprio ser. Inventar é perfeitamente humano.

Então se trata do seguinte: na exaltação, a Presença mal compreende suas possibilidades próprias e se extravia no caminho de exercê-las, tenta exercer possibilidades que não são próprias do ser humano. Outro exemplo: suponhamos que um cientista anuncie uma teoria que explica todas as coisas e que resolve todos os problemas, algo como o *orgon* reichiano. Esse cientista estará exaltado, na medida em que é impossível ao ser humano um saber absoluto, a explicação de todas as coisas e uma solução para todos os problemas. Ele terá se extraviado do campo das possibilidades humanas. Terá, dessa forma, uma compreensão errônea de sua condição. Tal projeto seria delirante e Binswanger vai dizer que o delírio é também uma forma de exaltação.

Vamos ao aspecto semântico, etimológico de exaltação. Em alemão – a língua de Binswanger – exaltação se diz *Verstiegenheit*. *Verstiegenheit*. *Stiegen* é forma do verbo *steigen*, que significa subir, escalar. *Heit* é um sufixo formador de substantivos. E *ver* (lê-se fér ou féa) é um prefixo que adultera o sentido do radical, na direção de piora, deterioração, desvio. Por conseguinte, o termo alemão significa: extravio na subida, estar perdido na escalada, como o alpinista que fica perdido no meio das montanhas e precisa ser resgatado por uma equipe. A *Verstiegenheit* se refere então, a esse extravio no movimento ascendente, a essa perdição nas alturas. Em português e espanhol, a exaltação, exaltar-se, significa um pouco menos. Altar-se também diz respeito a esse movimento ascendente, a uma elevação. Mas o prefixo “ex” quer dizer para fora de si, no que diz menos do que o prefixo “ver” alemão. No todo, exaltar-se quer dizer algo como elevar-se demais, elevar-se mais do que o devido. “*Para a condição de possibilidade da exaltação pertence, ademais, que a existência suba mais alto do que corresponde à sua amplitude, a seu horizonte de experiência e compreensão*”(p.23-24). Logo: a exaltação acontece como uma desproporção entre a altura à qual se lança alguém e a base que sustenta esse movimento ascenden-

te. Significa que essa base não sustenta esse movimento, é-lhe insuficiente. A base, aqui, também pode ser tomada como o conjunto das possibilidades humanas.

Como, na vida, alguém se exalta, se extravia na subida? Existencialmente, as decisões e escolhas são a maneira como nos apropriamos do mundo no sentido do auto-fazer-se ou autorrealizar-se. “*A decisão, seja para um único ato ou ‘para toda a vida’, supõe um subir ou elevar-se sobre a respectiva situação mundana, quer dizer, sobre o experimentado e o conhecido*”(p.25). Decidir é, então, lançar-se num certo vazio, num certo escuro ou incerteza. Claro que a pessoa sensata procura decidir com elementos que diminuam os riscos, que lhe permitam, dentro de certos limites, uma segurança. Mas querer uma segurança absoluta é insensato, por impossível. Quem quer decidir na segurança absoluta é o obsessivo, ele não aceita os riscos, por isso não decide, fica empacado, em dúvida eterna diante das menores decisões. Mas o exaltado, aqui, decide por um salto maior do que pode dar. Ele se joga, se lança, numa possibilidade mal sustentada pela sua condição, se lança no impossível para a condição humana e fica, assim, sem base. É o caso da ideologia que promete o que não pode cumprir, o caso da turba que se lança em ações que não pode sustentar moral ou juridicamente.

Devemos distinguir entre “deixar-se-levar-para-cima”, segundo as próprias disposições, desejos, ideias e ideais, e o trabalhoso trepar pelos degraus da escada, no qual esses desejos, ideias e ideais se ponderam mutuamente – como sucede na arte, na filosofia e na ciência – e podem se transformar em palavras e fatos. Ou seja, um elevar-se laborioso que se contrapõe a um elevar-se voluntarioso.

Outra importante diferença a fazer é entre a exaltação e a fuga de ideias. Aparentemente, ambos os fenômenos são iguais. Falamos de exaltação do maníaco, do neurótico. Mas, a rigor, somente a do esquizofrênico deve ser considerada como tal, as outras são fenômenos distintos. Na fuga de ideias, própria da mania, em lugar do andar pela amplidão, aparece um saltar ao infinito. O maníaco faz aquilo que Binswanger descreveu como sobrevoo, voo de superfície ou algo como um voo de borboleta: borboleteia por sobre todas as situações, sem se aprofundar, sempre sem se deter, dando rápidas paradas aqui e ali, logo retomando seu voo. Este não tem bases, não tem fundamen-

tos, não tem o que o sustente nas alturas e acaba por converter-se em naufrágio (a depressão). Numa onipotência superficial, festiva, lúdica, rasa, ele pula de situação em situação até esgotar-se ou perder o *élan*, caindo então numa radical impotência, a depressão. Por isso, seu voo é um voo imaginário. Em contraposição, a exaltação é um desproporcionado preponderar da altura da decisão sobre a amplitude da experiência. Na exaltação não se borboleteia por sobre, mas tenta-se uma elevação a partir de uma base insuficiente ou imprópria.

Um outro aspecto da exaltação é que nela a existência habitualmente se “atascou”, se aferrou, a determinada experiência. Dessa forma, restringiu seus horizontes, imobilizou-se, perdeu sua agilidade. Gira em torno de um ponto, de um tema, sem conseguir desvencilhar-se. *“Exaltação significa aqui mais do que mero aferramento, enquanto não só se trata de uma impossibilidade do continuar no sentido da experiência, mas de um estar imobilizado e fascinado em certo patamar elevado da problemática humana”*(p.28). Desse modo, ao elevar-se sem base suficiente se acrescenta um deter-se num ponto, numa temática, que “eletriza” o exaltado. A exaltação corresponde a uma imobilização num determinado problema, num determinado ideal, uma determinada ideologia. *“Se aqui se fazem ainda ‘experiências’, já não são valoradas nem se as faz valer como tais, pois ‘o valor’ está fixado de uma vez e para sempre. Exaltação significa, portanto, absolutização de uma única decisão”*(p.28).

Por último, nosso autor observa que *“só se exalta, mental e espiritualmente, o homem que carece de uma compreensão da estrutura da ‘ordem de hierarquia’ das possibilidades de ser da existência humana em geral e que, assim mesmo, nessa ignorância, ascende sempre mais e mais”*(p.29). Foi o que dissemos no início, ao situar a problemática da exaltação no campo do existencial da compreensão.

3. Uma Incursão pelo problema da neurose

Nas páginas seguintes abordaremos o problema da neurose, menos explorado em geral pela Psicopatologia Fenomenológica e pela Daseinsanalyse. Começaremos, por isso, com um texto de Viktor Frankl³⁶, autor que sofreu forte influência da Análise Existencial,

³⁶ “Algunas Observaciones Existencialanalíticas con Relación a la Dialéctica de Des-

mas que se desviou dela criando um método intitulado Logoterapia. Veremos, nestas breves linhas, que se pode já aí discriminar a diferença entre esta e a Daseinsanalyse, apesar da base teórica ser muito semelhante. Essa diferença situa-se no fato de que Frankl utiliza muitas sugestões de caráter cognitivo e racional, possivelmente à semelhança da atual terapia cognitiva ou do antigo método de Albert Ellis, chamado “Racional-emotivo”. Trata-se de contrapor, às ideias “irracionais” do paciente, outras ideias racionais ou contrárias às primeiras, que as anulem ou compensem seu efeito. Esse método funcionará, segundo penso, enquanto o paciente depositar no terapeuta grande confiança ou estiver, segundo o conceito psicanalítico, “transferido”. Quando essa confiança diminuir ou quando o tratamento acabar, o mecanismo neurótico poderá voltar a atuar. É o problema de todos os métodos sugestivos.

Aqui estamos mais interessados, por isso, nas análises teóricas que Frankl faz, as quais nos parecem em geral pertinentes e corretas. Discutiremos o tema do capítulo em questão, o destino e a liberdade³⁷.

Frankl começa afirmando ser necessário resgatar a noção de liberdade por parte do paciente, a qual implica também sua responsabilidade. Sabemos bem que não pode haver responsabilidade onde não há liberdade, fato este muito bem estabelecido pelo direito, por exemplo. Na neurose, o paciente tenderia a não reconhecer nem uma nem outra, atribuindo a fatores externos a causa dos acontecimentos de sua vida. Nessa linha, se colocaria como vítima, como não sujeito dos acontecimentos e como impotente. Mudar essa visão seria essencial para conseguir mudanças comportamentais e atitudinais.

Ressalta, contraditoriamente a nosso ver, uma vez que seu método muito sugestivo de terapia tende a provocar dependência do paciente, a necessidade de evitá-la, a qual comprometeria a liberdade e autonomia do próprio. Quando não for possível evitá-la, sugere ree-

tino y Libertad”, extraído de “*La Psicoterapia em la Práctica Médica*”, Dr. Viktor E. Frankl.

³⁷ Essa questão foi admiravelmente bem discutida no conto oriental intitulado “As Babuchas de Abu Kasem”, compilado por Heinrich Zimmer num livro denominado, por sua vez, “A Conquista Psicológica do Mal”, que traz uma análise junguiana do mesmo. Nessa análise, elucida-se como Abu Kasem traça seu próprio destino por seu comportamento sistemático e repetitivo, de tal modo que quando finalmente quer mudar, já não pode mais, os acontecimentos conspiram contra ele e funcionam como se uma ordem cósmica o impedisse.

ducação para a independência no final do processo.

Esse problema é, na verdade, central em toda patologia psíquica. Reconquistar a liberdade, a autonomia, é do que se trata. Assim sendo, não podemos pensar que seja simples e que possa estar no início do processo. Esse objetivo está no fim do mesmo e quando é atingido o termina. A questão é justamente como e por que o paciente não consegue ser livre. É disso que se tratará na psicoterapia. A neurose é um ter que agir de determinada maneira, ter que agir de determinada maneira penosa para o paciente, provocadora de sofrimento, desencadeadora de eventos indesejáveis. Desfazer o nó que ata essa necessidade é a arte e a ciência da psicoterapia.

Por essas e outras é que achamos da máxima importância evitar quaisquer procedimentos que provoquem dependência além daquela que ocorre espontaneamente como companheira da relação de trabalho e que deve ser elaborada para que seja reduzida e eliminada. Ao vínculo emocional gratificante do sentir-se ouvido, atendido e cuidado soma-se habitualmente um vínculo de dependência mais ou menos forte, um ter que agradar o terapeuta para recompensá-lo e para não perdê-lo. Esse segundo vínculo não é nem necessário ao trabalho nem conveniente. Ele o estorva e obstaculiza, e por isso deve ser objeto de atenção terapêutica para dissolvê-lo³⁸. Entretanto, ele sempre ocorre em alguma medida com pacientes neuróticos ou de perfil neurótico, pelo que é fundamental contar e saber lidar com ele.

Outro aspecto importante do comportamento neurótico relacionado ao problema da liberdade é o que Frankl denomina tendência a hipostasiar. Hipostasiar é aproximadamente o mesmo que coisificar, positivar, reificar³⁹. Frankl o refere em relação às características de personalidade do paciente, que este tende a encarar como coisas muito sólidas, pétreas, imutáveis e como que exteriores a si mesmo. Comportamentos que condicionam sua subjetividade ao invés de dependerem dela. Por exemplo, se lhe dissermos que é obsessivo e que pessoas obsessivas são minuciosas, ele encarará esse comportamento típico como necessário e inevitável, considerando que terá sempre que se comportar dessa forma. Ele acredita no “é”. Eu “sou” desse ou da-

³⁸ É o que a psicanálise chama de interpretação da transferência.

³⁹ O dicionário de Abbagnano nos traz dois sentidos de hipóstase, o último dos quais é o único a nos interessar aqui: “transformação falaz e sub-reptícia de um conceito em substância, isto é, numa coisa ou num ente”.

quele jeito, como uma lei absoluta que não possa nunca transgredir. Enquanto Frankl acha que o terapeuta deve estar sempre disposto a combater as hipóstases fatalistas do paciente, nós preferimos trabalhar num nível diferente, conduzindo o paciente a tomar consciência dos motivos que o levam a sustentar tal posição, os quais estão ligados ao seu medo da liberdade. Um mundo de acontecimentos imutáveis lhe é apaziguador na medida em que não pode suportar a responsabilidade de mudar nada. Assim, a perda do medo da liberdade é certamente a chave desse avanço.

O neurótico é, nesta via, alguém sempre predisposto a desenvolver uma relação de dependência. Essa relação é sua estratégia para livrar-se da responsabilidade pessoal. Para tanto, abdica de sua liberdade de escolha. Essa questão é, pois, central em toda psicoterapia de neuróticos e exige o máximo cuidado. De nada adianta *analisar* a relação de dependência se permitirmos ao paciente estabelecer conosco outra relação de dependência.

Na sequência do texto, nosso autor fala de uma diferença entre a postura do terapeuta e a do sacerdote, afirmando haver aí uma diferença quanto ao uso de sugestões com conteúdo moral ou religioso, relativa à neutralidade do médico sobre a escolha religiosa do paciente. Sua argumentação sugere ser apenas uma questão de conveniência técnica: “*Não haverá verdadeiro problema nos casos em que tenha frente a si uma pessoa religiosa, quiçá ligada a ele ademais pela comunidade de credo*” (p.188). Discordamos dessa postura por uma razão essencial: primeiro, que absolutamente não cabe a um terapeuta recorrer a argumentos religiosos, a argumentos de fé, no tratamento. Ser saudável independe de fé religiosa. Segundo que, como vimos argumentando, qualquer uso de sugestão na terapia de neuróticos é problemático na medida em que alimenta sua tendência à dependência. O trabalho do psicoterapeuta é essencialmente diferente de qualquer relação que envolva crenças religiosas, pois seu objetivo é bem outro e, mesmo, oposto àquele, na medida em que visa a autonomia pessoal, a incrementar a capacidade de auto-direção, enquanto o objetivo das doutrinas monoteístas está claramente associado ao controle social. Essas religiões são autoritárias e buscam dirigir as pessoas, de modo a podermos afirmar que na psicoterapia coloca-se o centro ético da origem de atos no próprio paciente, ao passo que nas religiões mono-

teístas ele é posto fora do indivíduo, na doutrina, no livro (sagrado), em Deus, no sacerdote, no profeta, etc.

A seguir, Frankl nos traz uma questão assaz capciosa e que vemos confundir muitos psicólogos que se dizem existenciais. Ele afirma que ser homem é ser facultativo, isto é, livre. Aqui, a psicologia pode servir para hipostasiar disposições psicológicas. A afirmação de qualquer tendência ou de uma regularidade de incidência comportamental pode passar por lei que justifique a abdicação da liberdade. Com base nesse risco muitos combatem a psicanálise ou outras teorias, mesmo a psiquiatria, atribuindo-lhes essa hipóstase. Eis o paradoxo: em nome da defesa da liberdade humana, acabam por hipostasiar a própria liberdade. Pois a liberdade não é algo que se tem ou que se é; nesse caso, não seria um problema para a psicologia e para a psicoterapia. Se somos livres, não precisamos nos preocupar com isso. Mas a liberdade é também mera possibilidade humana. Precisa ser conquistada, exercida, aprendida. Pode ser alienada, diminuída, esquecida. Não somos livres. Temos a possibilidade de agir livremente, estamos sempre em processo de busca e conquista da liberdade, e jamais a teremos em definitivo, pois ela não é algo que se possa ter e guardar.

Insistindo no tema do fatalismo neurótico – *“fatalismo neurótico que aceita sem discussão as leis psicológicas, que se conforma com os fatos psíquicos como realidades, que crê cegamente na facticidade da existência humana”* (p.190) – ele observa que este justamente ignora ou contraria o que é propriamente uma dimensão existencial fundamental do ser humano, o fato de contar com suas possibilidades, de tê-las em perspectiva e adiantar-se a si mesmo, como diz Heidegger. Ora, já temos visto como, do ponto de vista existencial, este lançar-se para o futuro, o pro-jetar-se, é o próprio ex-sistir. Assim, furtar-se a essa condição é desviar-se de sua estrutura própria de ser. É o que ocorre na neurose. De modo que, *“frente a esforços logoterapêuticos, tenta justificar sua obstinação por meio de argumentos fatalistas[...]*” (p.191). Isto é, diante de argumentos que enfatizam a liberdade humana e a possibilidade de conduzir-se de outra forma, o paciente responde muitas vezes com outros que sustentam ou justificam sua posição. Frankl continua argumentando que *“precisamente a compreensão pode superar a neurose”* (p.191). Ao que acrescentaríamos: a compreensão muito mais do

que o entendimento, a mudança anímica, vivida, do olhar sobre a vida e o viver, e não a mera mudança de ideias, a qual é superficial e pouco efetiva. Por isso, escolheríamos antes como estratégia terapêutica elaborar o “não posso” e o “tenho que” do paciente, colocando em relevo o caráter arbitrário, de escolha, porém vivencial e comportamental, desse “não posso” e desse “tenho que” (porque sou assim ou assado). Trabalhá-lo até chegar à escolha fundamental do paciente, que sustenta todas as outras. Trata-se de intervir em nível do “significado sentido” e não do significado pensado.

Outra questão que nos traz o texto é a de uma dicotomia frequentemente feita nesse campo teórico da psicologia existencial por muitos autores. É a dicotomia do psíquico *versus* espiritual, onde ao primeiro corresponderia o determinado, o positivo, o tendencial, o involuntário, o impulsivo, o pulsional; e ao segundo corresponderia o livre, voluntário e consciente. Nessa linha haveria então também uma psicoterapia e uma “cura médica de almas”: *“a cura médica de almas se faz necessária só quando a psicoterapia, no sentido estrito da palavra, já não é aplicável”* (p.193). Porém, nosso autor parece considerar que o campo da psicoterapia, afinal das contas, é mais amplo, incluindo a escolha do paciente sobre si mesmo. Exemplifica com o caso dos pacientes que não querem se conformar com o inevitável, com o autêntico destino: *“a luta inútil contra um mal necessário é o que constitui a verdadeira carga de tais enfermos”* (p.193). Entre esses males necessários Frankl parece incluir as tendências caracterológicas, pelo que sugere aos seus pacientes que parem de lutar contra elas, pois exatamente essa luta as converte em destino⁴⁰. Ele vai combatê-las com a técnica da intenção paradoxal⁴¹ já mencionada, consistindo, no caso, em entregar-se à sua tendência caracterológica, o que levaria muito mais provavelmente a uma solução de sua fixação na tendência⁴².

⁴⁰ Destino caracterológico: essa noção também incorre seriamente no risco de hipóstase, mas de qualquer forma tem força de facticidade.

⁴¹ Intenção paradoxal: tentativa de terapia por contraposição cognitiva de uma instrução a uma outra injunção lógica, discursiva, que se opõe a uma tendência caracterológica, anulando-a.

⁴² Para nós, qualquer divisão entre psíquico e espiritual é artificial. Liberdade e facticidade, ser e não ser, tendências e vontade livre são duas faces da mesma moeda, dois elementos que se misturam e se completam e toda psicoterapia diz respeito ao “bom uso” da liberdade, não havendo um outro campo mais além do psicológico. O espiritual refere-se, então, à liberdade, mas esta está já em tudo que o ser humano faz.

A luta contra um destino dado, contra a facticidade, também pertence ao campo das reações neuróticas e por isso é suscetível de tratamento psicoterápico. É o querer mudar o que não pode ser mudado – por exemplo, o fato de que tenhamos limites: não sabemos tudo e não podemos sabê-lo, consequentemente, não somos capazes de tudo – esquecendo-se da liberdade possível, do campo de não facticidade, isto é, de possibilidade e escolha, que existe além do factual. Vemos isso na neurose obsessiva: nela o paciente luta contra um mal necessário ou inevitável: a imperfeição, o erro, a falta, a falha, o limite, a incompletude. Só que ele não luta como uma tarefa a ser realizada, com tempo, esforço e risco de fracasso: ele luta como uma batalha de vida e morte, que não admite derrota ou insucesso. O obsessivo não admite o risco, não admite o insucesso, não admite a parcialidade, não admite a incompletude. Ele não admite o humano. Ele tem a ilusão de poder vencê-los, de poder estar acima deles.

Uma outra forma de relação com o destino seria a do querelante. Nele se manifesta algo como uma indignação, uma revolta mesmo, diante dos procedimentos alheios, dos acontecimentos sociais, das normas, etc. Luta contra os acontecimentos fatais, diz Frankl. Nessa luta, o paciente não se empenha como diante de um obstáculo a ser vencido, mas simplesmente se queixa e reclama. Tem “*consciência defeituosa da própria liberdade frente ao destino, se apoiando em uma tendência a ver, tanto em si mesmo como nos demais, somente o negativo*” (p.195). Essa ótica tem uma lógica: se todos estão errados e agem mal, ele também está justificado de agir mal e não se esforçar, de não ser construtivo, de não saber exercer sua liberdade. Frankl combate essa postura com o argumento de que “*todo destino é somente um convite a vencê-lo*” (p.195), ou seja, uma incitação a contrapor-se ao destino. De nossa parte, preferiríamos atuar no sentido de levar o paciente a vivenciar seu impasse com consciência: impasse entre sofrer as consequências entre um destino opressor, mas cômodo, por um lado, e um desejo de liberdade e potência que exigem coragem, esforço, ação e responsabilidade, por outro.

Nesse ponto do texto o autor nos traz um tema que se tornou a marca registrada de seu trabalho logoterápico: o de um sentido na vida. Que significa isso? Um sentido é uma direção, um “para que” viver. Esse para que deve se articular historicamente com a história

da sociedade e mesmo com a história do universo para adquirir plena força, para ordenar integralmente a vida e as ações da pessoa. Naturalmente é possível tomar como sentido de sua própria vida algo fora dessa perspectiva, como, por exemplo, enriquecer ou curtir a vida (hedonismo) ou outros. É algum sentido e vale para muitos, mas é limitado e de certa forma limitante. De qualquer modo, este “para que” tem força de valor. Se o trabalho terapêutico tem a ver com isso – admitimos que, em última instância, o tenha – então admitimos que tem a ver com a dimensão axiológica da vida. Mas é necessário ter em mente que se distingue essencialmente da ideologia, da política e da religião. Não cabe ao terapeuta transferir ideologias, valores, ideias, e sim trabalhar com seu paciente para que ele se torne capaz de escolher e promover seus próprios valores de maneira saudável e para que possa dar um sentido à sua vida de maneira autônoma e construtiva.

Bibliografia referenciada

ABBAGNANO, N. Historicismo. In: *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1979, páginas 207-264 cap. VII, vol. 12.

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.

ABBAGNANO, N., Bergson. In: *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1979, p. 7-40, cap.III,vol. XII.

ABBAGNANO, N. Hegel. In: *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 77-131, cap. V, vol. IX

ABBAGNANO, N. Kierkegaard. In: *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1978, p. 7-40, cap. VIII, vol. X.

ABBAGNANO, A., Vico. In: *História da Filosofia*. Lisboa: Editorial Presença, 1982, p. 35-54, cap. VII, vol. VII.

BAEYER, W. O Conceito de Encontro na Psiquiatria (trad. Roberto E. Schmidlin), do original em alemão “Der Begriff der Begegnung in der Psychiatrie”. In: *Begegnung – Ein Anthropologisch-pädagogisches Grundereignis*. Editado por Berthold Gerner, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p.36-57.

BERGSON, H. Introdução do volume sobre *Bérgson* da coleção Os Pensadores (sem indicação de autor), São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984, p.VII-XII.

BINSWANGER, L. *Artículos y Conferencias Escogidas*. Madrid: Editorial Gredos, 1973, especialmente p. 15-138, 166-190, 247-259,342-389, 423-513.

BINSWANGER, L. El Caso de Ellen West. Estudio antropológico-clínico, publicado em *Existencia, Nueva Dimensión en Psiquiatria y Psicología*, org. por May, R.; Angel, E. E Ellenberger, H.F., Madri: Editorial Gredos, 1967, p.288-434.

BINSWANGER, L. Exaltación, in *Três Formas de la Existência Frus-*

trada. Buenos Aires: Amorrortu Editores, sem data de publicação, p. 21-30.

BINSWANGER, L. *Wahn*. Pfulingen: Editora Neske, 1965, p. 17-72.

D'ARTIGUÉS, A. *O Que é a Fenomenologia?* 8ª ed. São Paulo: Centauro Editora, 2003, especialmente p.7-35.

DESCARTES, R. *O Discurso do Método*, São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores, p. 25-71.

DÖRR, O. Corporalidad y Locura, in *Espacio y Tiempo Vividos*. Santiago: Editorial Universitária, 1996, p. 119-132.

ELLENBERGER, H.F. Introducción Clínica a la Fenomenologia Psiquiátrica y al Analisis Existencial, in *Existencia, Nueva Dimensión en Psiquiatria y Psicología*, org. p/ May, R.; Angel, E. e Ellenberger, H.F. Editorial Gredos, Madri, 1967, p.123-160.

FRANKL, V. E. *Algunas Observaciones existencial analíticas con relación a la dialéctica de destino y libertad*, Buenos Aires: Plantin, 1955, p.187-198.

GEBSATTEL, V. E. F. Psicopatologia de las Fobias, in *Antropologia Médica*. Madrid: Ediciones Rialp, 1966, p.74-104.

GEBSATTEL, V. E. F. El Mundo del Obsesivo, in *Antropologia Médica*, Madri: Ediciones Rialp, 1966, p.105-168.

HABERMAS, J. Diltheys Theorie des Ausdrucksverstehens: Ich-identität und sprachliche Kommunikation. In: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968-73, cap. VII, p. 178-203 (Teoria da comunicação expressiva de Dilthey: identidade do eu e comunicação linguística).

HEGEL, G. W. F. *Introdução*. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores, p. VII-XX.

HEGEL, G. W. F. Introdução à História da Filosofia. In: *Hegel*. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1985. Coleção Os Pensadores, p.315-392.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1977.

JASPERS, K. Delirio Celotípico, Contribución al Problema: “Desar-

rollo de una Personalidad” o “Proceso”? in: *Escritos Psicopatológicos*. Madri: Editorial Gredos, S.A, 1977, p.111-181.

JASPERS, K. La Corriente de Investigación Fenomenológica en Psicopatología. In: *Escritos Psicopatológicos*. Madri: Editorial Gredos, S.A., 1977, p. 395-515.

KIERKEGAARD, S. A. Introdução do volume s/ *Kierkegaard* da coleção Os Pensadores, (sem indicação de autor), São Paulo, Abril S.A. Cultural, 1984, p. VIII-XII.

KIERKEGAARD S. A. *O Desespero Humano (Doença até a Morte)*. São Paulo: Abril S.A.Cultural, 1984. Coleção Os Pensadores.

MINKOWSKI, E. La Noción de la Perturbación Generadora y el Análisis Estructural de las Perturbaciones Mentales. In: *El Tiempo Vivido*. Ciudad de Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1973, p.206-253.

PANKOW, G. A Dinâmica do Espaço e o Tempo Vivido. In: *O Homem e seu Espaço Vivido*. Campinas: Papirus Editora, 1988, p.103-121 .

RIBEIRO, M. S. *Vida e Liberdade: a psicofisiologia de Nietzsche*. Londrina: Editora UEL, 1999.

STRAUS, E. Estesiologia y Alucinaciones, publicado em *Existencia, Nueva Dimensión en Psiquiatría y Psicología*, org. p/ May, R; Angel, E. e Ellenberger, H. F., Editorial Gredos, Madri, 1967, p. 177-211.

TAVARES, H. C. S. A Fenomenologia de Husserl. *Revista Kriterion*, n. 72, p. 35-51, 1984.

USLAR, D. Pressupostos Ontológicos da Psicologia, publicado em col. *Nova Antropologia*, vol. 5 (Antropologia Psicológica), orgs. Paul Vogler e Hans-Georg Gadamer, São Paulo: E.P.U., 1977.

VICO, G. B. a Introdução do exemplar s/ *Vico* da coleção Os Pensadores, (sem indicação de autor), São Paulo, Abril S. A. Cultural, 1984, p. VII-XVII.

ZUTT, J. *Psiquiatria Antropológica*. Madri: Editorial Gredos, 1974, p.21-120 e 507-532.

Bibliografia geral

ANGERAMI, V.A. (CAMON, org.) *Angústia e Psicoterapia*. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Ed. Ltda., 2000.

AUGRAS, M. *O Ser da Compreensão*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1981.

BECKER, E. *A Negação da Morte*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.

BINSWANGER, L. *Über Ideenflucht*. New York & London: Garland Publishing, 1980.

BINSWANGER, L. *Melancholie und Manie*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1960.

BOSS, M. *Angústia, Culpa e Libertação*. 4^a ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1988.

BRÄUTIGAM, W. La Relación entre el Médico y el Enfermo en la Psicoterapia, in *La Psicoterapia en su Aspecto Antropológico*, Madri: Editorial Gredos (sem data de publicação) p.116-177.

BUBER, M. *Eu e Tu*, São Paulo: Editora Moraes, 2^a edição, sem data de publicação.

BUYTENDIJK, F.J. *Phénoménologie de la Rencontre*. (sem local): Desclée de Brouwer, 1952.

CONDRAU, G. *Angustia y Culpa, Problemas Fundamentales de la Psicoterapia*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

CRITELLI, D. M. *Análítica do Sentido, uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: Educ & Editora Brasiliense, 1996.

DE WAELEHENS, A. *La Philosophie et les Experiences Naturelles*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.

DE WAELEHENS, A. *La Psicosis, Ensayo de interpretación analítica y existencial*. Madri: Ediciones Morata, 1973.

FEDIDA, P. *Phénoménologie, Psychiatrie, Psychanalyse*. Paris: Editions G.R.E.U.P., 1986. FRANKL, V. *A Questão do Sentido em Psicoterapia*. Campinas: Papirus Editora, 1990.

GADAMER, H.-G. e VOGLER, P. *Neue Anthropologie*, Stuttgart: Georg Thieme Verlag, 1976 (tomo 6) e 1975 (tomo 7).

HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*, editado por Boss, M. Petrópolis: Ed. Vozes, 2001.

KIELHOLZ, P. *Aspectos Psíquicos y Somáticos*. Madri: Ediciones Morata, 1970.

KUHN, R. *Daseinsanalyse* (trad. Roberto E. Schmidlin). Verbete de uma Enciclopédia Médica alemã, original fotocopiado, sem referências, texto não publicado em português.

LAING, R.D. *Laços*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

LAING, R.D. *A Política da Família e outros ensaios*. Lisboa: Portugália Editora, 1971.

LAING, R.D. *A Política da Experiência e a Ave do Paraíso*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

LAING, R.D. *O Eu Dividido*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.

LAING, R.D. *O Eu e os Outros*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1974.

LERSCH, P. *La Estructura de la Personalidad*. Barcelona: Editorial Scientia, 1964.

MALDINEY, H. Comprendre. In: *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1961.

MAY, R. *O Homem à Procura de si Mesmo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1976.

MAY, R. *Psicologia e Dilema Humano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

MAY, R. *Eros e Repressão*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1973.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Ed. Pers-

pectiva, 1971.

ROSENFELD, A. *O Pensamento Psicológico*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1984.

SARTRE, J.-P. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1983.

SCHELER, M. *Esencia y Formas de la Simpatía*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1950.

SCHELER, M. *El Puesto del Hombre en el Cosmos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1938.

SCHMIDLIN, R. E. *Fenomenologia dos Vínculos Interhumanos - em busca de uma ontologia*. (Dissertação). Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1998, texto inédito.

SCHMIDLIN, R. E. O Solipsismo, publicado em “*A Prática da Psicoterapia*”. org. Camon (Valdemar Augusto Angerami), editora Pioneira, São Paulo, 1999.

STEINER, G. *As Idéias de Heidegger*. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.

TATOSSIAN, A. *Phénoménologie dès Psychoses*. Paris: Masson, 1979.

VAN DEN BERG, J.H. *O Paciente Psiquiátrico – Esboço de uma psicopatologia fenomenológica*. Campinas: Editorial Psy, 1994.

ZIMMER, H. *A Conquista Psicológica do Mal*. São Paulo: Ed. Palas Athena, 1988.